كلمة الوزارة

احترام التنوع والاختلاف

الدكتورة نجوة قصاب حسن
وزيرة الثقافة

نواصل اليوم في هذه الندوة الدولية حواراً صاغ مفرداته ومضامينه أجدادنا وأسلافنا منذ آلاف السنين.

لغة للتفاهم جسَّدها تاريخ هذا البلد العريق شرائعَ وفلسفة وشواهد معمارية نُحتت صيغُها الجمالية والتعبيرية على الحجارة والرخام حروفاً ورسوماً تخبر العالم أجمع كيف يكون تجسيد التعاون، وتقبّل الآخر، وتمثّل ثقافته، وإعادة إنتاجها في صور متجددة ومنسجمة.

(❖) كلمة السيدة وزيرة الثقافة نجوة قصاب حسن، التي ألقيت في الندوة الدولية حول الحوار بين الحضارات من أجل التعايش، والتي أقيمت في دمشق في مابين ١٨-٢٠/٥/٢٠٠٢.

سورية التاريخ والعراقة مهد الحضارات التي منها انبثقت، وفيها تعايشت وتكاملت. وأرسلت رسل المعرفة والفن دعاة حضارة وثقافة تعبق بأنفاس الشرق، وتبنى على أرضها صروح طالما ترددت في أنحائها أصداء ملاحم وشعر وفكر قادم من نتاج حضارات العالم.

ومن أجدر من هذا الوطن العريق في متابعة الدعوة إلى حوار الحضارات وتكاملها، وهو الذي عاشت فوق ترابه أمة استوعبت حضارات عديدة تركت بصماتها وثائق تتعلم منها البشرية كيف يكون التكامل والتعايش، وكيف يكون التسامح والعطاء.

نحن نفهم حوار الحضارات موقفاً يتقبل ثقافة الآخر، ويحترم الاختلاف والتنوع. ونسعى لأن تكون القيم والأسس والتطلعات واحدة، وإن اختلفت أساليب الوصول إلى تحقيقها، لأن ذلك مرهون بالشروط الاجتماعية والمرحلة التاريخية السائدة.

ليس المهم أن تتوافق وتتطابق شعوب العالم في جميع توجهاتها، وإنما أن تتفق على احترام التنوع والاختلاف والبحث عن المشترك بين الشعوب بما يحقق خير الإنسانية جمعاء. وأن نتفهم الأسس المختلفة للمكوّن الثقافي والحضاري لكل مجتمع ونقدره، ونحترم حق كل شعب في أن تكون له قيمه وثقافته المتميزة دون أن تفرض عليه قيم وثقافة خارجية لا تتوافق مع المنظومة القيمية والسياق الاجتماعي السائد.

ولا شك أن الخطر الذي يحيط بالعالم اليوم هو إشاعة مفهوم الصراع الحضاري في محاولة لتغييب الصراعات السياسية والاقتصادية، وتحويلها إلى إشكالية أكبر بكثير، بحيث تجعل الصراع يبدوكأنه يحمل أبعاداً حضارية بين

الشعوب والثقافات، وبحيث يكون حله ومعالجته أصعب بكثير، وأعقد من معالجة الصراعات الاقتصادية والسياسية والتي غالباً ما ترتبط بالمصالح الكبرى للدول المهيمنة، والتي تحرك المصطلحات والمفاهيم بالطريقة ذاتها التي تحرك الأسواق والتيارات الفكرية والسياسية.

وإن أحداً من أفراد شعوب العالم لا يتمنى إلا تحقيق التقارب والتعايش والسلام، ومن الخطر أن نضع الشعوب في مآزق ومواجهات يحكم فيها عليها بأنها تقف ضد حضارات وثقافات شعوب أخرى، وهي تدري أن الصراع هو غير ذلك، لأن القضايا الاقتصادية يمكن أن تجابه وتحل، أما الصراعات الحضارية فهي ما لا يمكن مجابهته إذا تجذّرت وتحولت إلى مفهوم يتم تبنيه وترسيخه.

إن جميع شعوب العالم لها أهداف واحدة، وتطلعات واحدة في حياة كريمة، وحقوق إنسانية تحمي المواطنة والحريات، وحين تتم معالجة القضايا والمصالح الاقتصادية والسياسية المتناقضة تحل مشكلات الشعوب، وتتقارب ويتحقق الحوار الحضاري والثقافي. والتاريخ غني بالشواهد على ذلك في الماضي والحاضر. وفي هذا السياق يأتي موقفنا من الكيان الصهيوني موقفاً رافضاً للاحتلال والقمع والظلم والتشريد والاستغلال الاقتصادي والمحاصرة. ونحن العرب شعب تقبّل على مدى العصور التاريخية حضارات العالم وثقافاتها، ولكنه لا يمكن أن يتقبّل الاحتلال واقتلاع الزرع والبيوت والقتل والتدمير.

علينا أن نوضّح للعالم أجمع أن ديننا ومفاهيمنا واتجاهنا السياسي ودستورنا إنساني في منطلقاته واحترامه لحقوق الإنسان، واحترام الاختلاف الثقافي، وتنوع المكونات الحضارية.

إننا نطالب بحوار الحضارات لأنها تؤدي إلى التآخي، وإلى الوصول إلى هدف إنساني نبيل، ومزج حضاري يرتقي بالإنسانية إلى الأعلى، كما أكد السيد الرئيس **بشار الأسد** رئيس الجمهورية الذي شهدت سورية في ظل رايته موقفاً مستنيراً، ومناخاً منفتحاً على حضارات وثقافات شعوب العالم بما يستهدف خير الوطن وخير الإنسانية.

وكما دعا السيد الرئيس بشار الأسد دائماً إلى توضيح المفاهيم ضمن رؤى علمية، فإننا نأمل أن تحقق هذه الندوة ارتقاءً معرفياً، وتداولاً للمسألة المطروحة من جوانبها وأبعادها المختلفة، وصولاً إلى رؤية موحدة تتوافق مع أصالة الموقف الحضاري لسورية وقائد سورية، ومن إيمانه الأكيد بتحقيق المستقبل الأفضل لأبناء هذا الوطن العريق، وشعوب العالم أجمع.

❖ ❖ ❖

كلمة المعرفة

9

موثبات الفعل الثقافي

رئيس التحرير

حين تكون الثقافة أوكسجين الحياة الذي يدخل في تركيب الدم، ونسيج الخلية، وحين تدخل في بنية الشخصية الفردية للإنسان. والهوية القومية للأمة، وتؤصل للقيم، وأنماط السلوك التي تعكس عادات الجماعة واهتماماتها؛ معنى ذلك أنها ذات مقام رفيع، ومقوّم هام من مقومات النهوض بالأفراد والمجتمعات، ولأنها كذلك فهي عند معظم

الشـعـوب التي تحـتـرم ذاتهـا، والأمم التي تتطلع إلى الحـفـاظ على شخصيتها الثقافية كملمح من خصوصيتها الإبداعية ومظهر من مظاهرها الحضارية (و كحاجة عليا للبشرية) لا يمكن الاستغناء عنها، ولا يجوز بأي حال من الأحوال التهاون أو التراخي في تأصيلها وتجديدها باستمرار، ليبقى نهرها الذي يمد المجتمع بماء الحياة والتجديد دائم التدفق والعطاء، ولتستمر إشعاعات ضيائها في تبديد ملاءات الظلمة أينما وجدت في هذا العالم. فالعالم هذه الأيام غيره بالأمس، والإشكالات التي أفرزتها المتغيرات السريعة أمام الدماغ البشري برمته تكاد تكون عامة وشاملة، ومثيرة للدهشة والغرابة.

فالثقافة اليوم غيرها بالأمس، وتعريف تايلور لها في كتابه (الثقافة البدائية) الذي أصبح من أكثر التعاريف شيوعاً في أدبيات الثقافة المعاصرة لم يعد جامعاً شاملاً لمفاهيم الثقافة واحتياجاتها الجديدة في عصر المعلوماتية والفضاء السيبراني، فهي أكثر اتساعاً وشمولاً من «المعارف والعقائد والفنون والأخلاق والقوانين، والعادات والاتجاهات والاستعدادات التي يكسبها الفرد بوصفه عضواً في الجماعة»، بل لا بدّ من إضافة تعريف كيلباتريك إلى التعريف السابق بأنها أي الثقافة «كل ما صنعته يد الإنسان وعقله من أشياء ومظاهر في البيئة الاجتماعية» وتعريف ككهون بأنها «طرق الحياة المختلفة التي توصل إليها الإنسان عبر

التاريخ المتضمن العقلي، و اللاعقلي، والتي توجد في وقت معين، وتشكل وسائل إرشاد موجهة لسلوك الأفراد في المجتمع» ولينتون الذي يعرّف الثقافة بأنها «ذلك التشكيل أو الصيغة من السلوك المكتسب ونتائجه، حيث يتقاسم أفراد المجتمع عناصره المكونة، ويتناقلونها في إطار مجتمع محدد» وقد أصاب المفكر التونسي د. الطاهر لبيب عندما لم يؤطر الثقافة في تعاريف محددة، ونفى أن يكون للثقافة تعريف واحد يحيط بأبعادها اللغوية والاجتماعية والحضارية التي تشكل بمجموعها المعايير الثقافية لأي مجتمع من المجتمعات، حيث لا يمكن أن نتصور مجتمعاً من غير ثقافة، أو ثقافة من غير مجتمع «فالشرط الأساسي للوجود الاجتماعي يتمثل في وجود معايير ثقافية تجعل من التجمع جماعة أو مجتمعاً.. فالجماعة ليست وجوداً مادياً فحسب، بل هي قبل كل شيء وجود ثقافي، وتتجسد الثقافة في نموذج من السلوك الذي يتم تعلمه ونقله وتحويله» وفي هذا الصدد يقول مالينوفسكي: «إن الثقافة تلبي نظاماً متكاملاً من الاحتياجات الإنسانية البيولوجية والروحية» فإذا كانت هذه حال الثقافة؛ فكيف هو حال المثقف الحامل لهذه الثقافة، والمشتغل بالأفكار الإنسانية والاجتماعية؟ لأنه صاحب رسالة، و رسالته ليست محدودة الأشكال والأبعاد، إنها تشمل كل شيء في الحياة، تشمل الماضي والراهن والمستقبل، وتشمل الثقافة والقيم والأخلاق والعدالة والتطور والأحداث التي تجري

في وطنه و أمته والعالم، إنه - أي المثقف - مسكون بالهم الوطني والقومي والإنساني، وبكل ما يدفع المجتمع الذي يعيش فيه، والأوطان الأخرى إلى أمام، وبكلّ ما يرتقي بالحسّ الإنساني، والذوق الجمالي، والسمو الروحي والمعرفي بالكائن البشري أيّاً كان موقعه فوق هذا الكوكب، وأيّاً كان لونه أو جنسيته إلى المستوى اللائق به كإنسان يشترك مع أخيه الإنسان في إعمار هذا الكون، وتحقيق العدالة والطمأنينة والمساواة والحرية لجميع الكائنات البشرية فيه، من غير تمييز عرقي أو ديني، فالإنسان أخ الإنسان.

إنها معركة يبدؤها المثقف منذ اليوم الأول الذي يضع نفسه رائداً على قارعة طريق مقاومة الظلم والقهر والتخلف، حاملاً صليبه على كتفيه، غير مبالٍ بالضريبة التي سيدفعها لقاء سيره في المقدمة كدليل، وحمـل رايـة الكلمة النظيفـة الفاعلـة في الحياة والمجتمع، «فالدليل لا يكذب أهله»، ولأنّه اختار لنفسه طريقه، وحمل الراية من تلقاء نفسه، فعليه أن يتحمل أعباء هذه الرسالة الثقافية التي تجند طوعاً لخدمتها ،وينبغي أن تظلّ معركة التقدم والتطوير والدفاع عن الحق والحقيقة قائمة في حياة المثقف بالكلمة والموقف على السواء بما يحقق الانسجام التام بين ما يكتب ويقول ،وبين مايمارسه من أفعال على أرض الواقع. فتكون تلك الممارسة ترجمة حقيقية لوعي المثقف وفهمه الكامل

لدوره ورسالته في الحياة والمجتمع. رسالة الكلمة الموقف المفعمة بالوعي والمعرفة والمحبة و احترام الرأي الآخر.

إن المثقف حين يضع هذه المعطيات في أوليات تفكيره واهتمامه، فإنه يجد نفسه مدعواً بشكل أو بآخر للوقوف في وجه كل باطل وزيف، وظلم، وقهر، ويجد أن التصدي لذلك من مهماته الأولى والأساسية التي تجعل الفعل الثقافي فعلاً موثباً في الجماعات التي يتوجه إليها في خطابه الثقافي، وتجعل المثقفين على اختلاف مشاربهم يشكلون رافعة حقيقية للثقافة الناهضة بأعبائها ومهماتها خير نهوض. وإنها لمهمة كبرى ينبغي ألا يستهين بها المثقف.

وإذا كانت هذه الأولويات هي من مهمات الثقافة والمثقفين بشكل عام؛ فإن مهام الثقافة العربية والمثقفين العرب في ضوء مجريات الأحداث والتحديات التي تتعرض لها الأمة العربية هذه الأيام، أكبر وأكثر تنوعاً في مواجهة هذه التحديات، حيث يأتي الحفاظ على الوحدة الثقافية لهذه الأمة البداية الضرورية لحمايتها من حمأة التصدع الذي إذا ما استمر؛ فإنه يهدد بانهيار أشد، وضعف ما بعده ضعف، وهذا ما تنشده وتسعى إلى تحقيقه الصهيونية والإمبريالية العالمية منذ زمن طويل.

من هنا يجب على المثقف العربي التصدي بحزم لكل ما يعيق نهوضنا الثقافي، والكفاح بمصداقية وشجاعة ضدّ أي شكل من أشكال

التيئيس الذي يفضي إلى الهزيمة والاستسلام، وحفز إمكانات الأمة في قواها الكامنة والظاهرة، لتشكل القوة القادرة على النهوض من جديد، فلكل جواد كبوة، وليس عسيراً على من يكبو أن ينهض ما دام يمتلك إرادته، والفعل الثقافي الموثب لتلك الإرادة على الدوام. ولنا من تاريخنا وتراثنا وثقافتنا الأصيلة العميقة الجذور خير حافز وموثب لنهوضنا.

الدراسات والبحوث

16

ثقافة بلا مثقفين: من الملحمي إلى التراجيدي

د. الطاهر لبيب *

تعريف الثقافة في المطلق غير ممكن، وإذا أمكن فهو غير مفيد. ولعلّ أقل التعاريف فائدة هو ذاك الذي ساد وتفرّغ منذ سبعينات القرن التاسع عشر، على أن الثقافة هي مجموعة المعارف والمعتقدات والقابليات والتطبيقات، الخ... التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع ما. هناك رؤية أحدث- وهي ليست تعريفاً- ترى الإنسان معلقاً في شبكة الدلالات التي ينسجها. هذه الصورة التي هي من نوع ما استحضره غيرتز (Geertz) عن ماكس فيبر يمكن أن تُوجه نوعاً من التحليل التأويلي أو التفهمي للثقافة إذا ما أمكن الحد من إغراءاتها. وأول الإغراء أن تكون الثقافة للناس جميعاً. ومن الإغراء، مقابل ذلك، أن يكون في عداد

(*) د. الطاهر لبيب: باحث من تونس، أستاذ في الجامعة التونسية، رئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع.

المثقفين من لايكون خطابه منتجاً للمعنى. ثم إن هذه الصورة الجميلة لعلاقة الإنسان بثقافته، عبر الدلالة التي ينتجها فيها وبها، تبقى صورة مجازيَة، غير تحليلية، إذا لم تكن مشدودة إلى الواقع الإجتماعي المتغيَّر، كون أن الخطاب الثقافي يحيل إلى هذا الواقع، عبر الدلالة التي ينتجها.

أما من حيث المقاربة فالاحتراز الأساسي هو تجاه الربط السببي المباشر بين الفكر والواقع. وهو ربط دفعته نزعة سوسيولوجيانية (sociologisme) إلى الإفراط في إبراز التجريبي على حساب الممكن والوظيفي على حساب ماقد يبدو لاوظيفياً، في سياق معيّن. هذا الاحتراز يبرز مفهومين لهما، وزن خاص: التمفصل (articulation) بين مستويات الواقع، بما فيها الثقافي والاجتماعي (وهو تمفصل كان يسمى جدلياً) والوسائط (médiations) التي تتدخل في اتجاه مفصله أو تفكيك هذه المستويات والتي يمكن أن نعدّ المثقفين، تقليدياً، من أبرز صانعي لحمتها.

في هذا الإطار النظري، يبدو من الممكن القول بأن المرحلة الراهنة- عالميّاً، بشكل عام، وعربيّاً بشكل خاص وأكثر حدة- هي مرحلة تفكك العلاقة (désarticulation) بين الثقافة والمجتمع التي انحلت أو تفككت وسائطها. وقد انْجَرّ عن ذلك مايمكن أن نسميه تعليق أو تعطيل الدلالة.

المقصود، إذاً، بتفكيك العلاقة بين الثقافي والاجتماعي هو انحلال الوسائط التعبيرية التقليدية بينهما والتي كانت تشد أحدهما إلى الآخر، عبر الفعل الاجتماعي. هذا التفكك كظاهرة عامة له تفسيره السوسيولوجي، ولكن وحدات التحليل التقليدية كالأسرة أو القبيلة أو الدولة أو الطبقة أو النخبة لم تعد وحدات مناسبة لتحليل وتفسير العلاقة بين الثقافة والمجتمع. ذلك أنها لم تعد وسيطاً نشيطاً في هذه العلاقة أو، بتعبير آخر، لأن الثقافة السائدة اليوم لم تعد تحتاج إليها، لا كمنتج لها ولا كمعبر عنها، لأنها ثقافة مندفعة نحو تجاوز الهويات الاجتماعية. باختصار، بعد أن كان الأصل الاجتماعي للثقافة من «المسلمات» وبعد أن تواصل النقاش حول عوامل وأشكال إعادة إنتاج هذه الثقافة في المجتمع، أصبحت الهويات الجماعية للثقافة تبدو غير محددة، أصلاً وانتشاراً.

على أن الحديث عن انحلال الوسائط التعبيرية التقليدية بين الثقافي والاجتماعي لايعني أن هذه الوسائط كمؤسسات أو كقوى اجتماعية قد انحلت، بالضرورة، ولكن يعني أن الثقافة المعبرة عنها، وضعاً ووعياً وصراعاً، هي التي

انحلت في ثقافة سائدة تتزايد صعوبة التصنيف الاجتماعي اعتماداً عليها.

إننا متيقنون من أنّ مؤسسات كالدولة أو الأسرة، أو الطبقات الاجتماعية - مهما كانت تسميتها اليوم- قائمة في صيرورة إعادة تشكلها وبناء علاقاتها الجديدة، ولكنّ من يرصد ثقافة اليوم السائدة يصعب عليه، اكثر من أي وقت مضى، تصنيف أنماطها حسب التمايز أو الاختلاف الذي يتم رصده في مستوى البنية الإجتماعية.

إن مانسميه تعليق الدلالة أو تعطيلها يعني أن انحلال الوسائط التي من خلالها يكتسب الفعل الإجتماعي دلالته جعل هذه الدلالة بدون مقابل محدد في الواقع الاجتماعي. ومع تبسيط القول فإن هذا يعني - بلغة اللسانيين- بتر العلاقة التقليدية بين الدال والمدلول، كلنا يتنبه اليوم إلى أن النقاش المعرفي، وحتى الإيديولوجي، الذي كان حاداً حول علاقة المفهوم بالواقع لم يكن نقاشاً إيبستيمولوجياً بقدر ماكان مقاومة لتعليق الدلالة التي بناها الفعل الاجتماعي، بالفكر والعرق، عبر جهود ونضالات طويلة. لقد كان هذا النقاش حاداً لأنه كان يدرك أن الدلالة لها علاقة بالفعل. فالناس يقدمون على الفعل، حسب الدلالة التي يسندونها إلى هذا الفعل. الدلالة رهان اجتماعي كبير. وقد سالت من أجل تملكها دماء في التاريخ. ولذلك فإن مايسمى، اليوم، رقابة ليس، بالضرورة، قمعاً للفكر في ذاته (فقد يكون الرقيب مناصراً للفكر في ذاته، ولذاته) ولكنه قمع للدلالة التي يمكن أن تتبناها الفئات الاجتماعية فتحفزها على الفهم والتفسير والفعل. عندما تحاصر الشرطة مظاهرة فهي لاتحاصر المتظاهرين الذين قد تكون متعاطفة معهم بقدر ماتحاصر الدلالة التي يعطونها لمظاهرتهم. إن محاصرة الدلالة هي، هنا، وسيلة لتعطيل الفعل.

هناك عوامل وظواهر كثيرة لتفكك العلاقة بين الثقافة والمجتمع ولتعليق الدلالة فيها، بدءاً بعولمة الأنتروبولوجي الذي كان يظن أنه أكثر الثقافي خصوصية وارتباطاً بشخصيته «القاعدية». إن الثقافة «المعولمحلية»- إن صح المزج- تشمل، هنا، كل أنماط الحياة وسيمائياتها وتمتد إلى حميمياتها، وصولاً إلى علاقة الإنسان بجسده وبالروحي فيه. أما انتشار أفكار بدون مفكرين، خارج سياقاتها، وفي أوساط غير منتظرة أو غير معنية بها أصلاً، فهذا من الظواهر المعهودة إلى حد الابتذال. الأمثلة لاتنتهي، والمهم هو الجديد فيها: ليس الجديد انتشار أنماط الحياة والأفكار، فهذا مما وسم تاريخ العلاقة بين الشعوب والثقافات. الجديد أن الثقافة التي كانت تستوعب- عبر أشكال مختلفة من التحصّن والمقاومة- ماتعدّه وارداً عليها، أصبحت تبحث عن تعريف لها وعما تبقّى من حصانتها، في منظومة هلامية تطمح إلى أن يكون لها موقع فيها. كان الحديث عن «غزو» ثقافي فأصبح المشروع «فتحاً» ثقافياً... بلا فتحتين: تماماً كفتح المواقع في الإنترنت!

ومادام الحديث عن التفكك وعن تعليق الدلالة فقد يكون انزلاق المعنى أو انزياحه من أهم النتائج التي تستوقفنا. إن انحلال الوسائط التي كانت تتدخل لضبط المعنى الاجتماعي للتعبير الجماعي نتج عنه إسقاط الدلالة المعلقة على غير مدلولاتها. من هنا كان هذا التسيب اللامحدود وغير المسبوق للمفاهيم: كل يفعل بها مايشاء ولا رادّ له. أكتفي بمثالين عن ذلك: الأول من حدث ١١ سبتمبر ٢٠٠٢. لقد قيل، يومها، إن العالم تغيّر. طبعاً، لم يتغيّر العالم وإنما تغيّر مفهوم التغيّر في العالم: لم يعد التغيّر محصلة لصيرورة الفعل الاجتماعي، كما عهدناه، وإنما أصبح بقرار تتخذه الإدارة الأمريكية. وقد لاحظنا أن من كان عليهم القول بتغيّر العالم يوم ١١ سبتمبر كان عليهم، أيضاً، فصل معاييره عن قواعده الاجتماعية واعتماد معايير مزاجية أو إرهابية أمريكية. المثال الثاني عن المصير المأساوي لمفهوم المجتمع المدني: فبعدمناقشات الثمانينات العربية التي كانت طموحات ديمقراطية تدفعها إلى ترسيخ هذا المفهوم، في الفكر والممارسة، أصبح يتردد في وسائل الإعلام وفي بعض الكتابات أن المجتمع المدني هو المجتمع المتمدن أو الحضري أو غير العسكري، إلى غير ذلك مما تقشعر له، في القبور، أبدان هوبز وهيغل وغرامشي، على اختلافهم!

ليس هنا مجال الاستطراد في تسيب المعنى وفي ظاهرة التواطؤ على تبادل اللامعنى، ولكن لاشك أننا نحتاج إلى بحوث في معنى اللامعنى، أقصد في المعنى الاجتماعي لانتشار اللامعنى. ما أضيفه الآن هو لتوضيح ماذهبت إليه من تفكك الوسائط الرابطة بين الثقافة والمجتمع، مشيراً إلى وسيطين: الحركات الاجتماعية والمثقفين. وسيتبين من ذلك أمران: الأول توجه المسألة الاجتماعية نحو الإنحلال في ماهو عابر من تعبير ثقافي، والثاني صعوبة تصنيف المثقفين، كما كنا نفعل، حسب علاقة فكرهم بالواقع.

المعطيات عن إعادة تشكيل البنى الاجتماعية في المجتمعات العربية تبدو كافية في الدراسات العربية، وخاصة في تلك التي أعدها الاقتصاديون عن التكيف الهيكلي في سياق مايسمى الاندماج في العولمة. لقد أدى تحول المجتمعات العربية السريع نحو البديل الليبرالي إلى تراتبية وعلاقات اجتماعية جديدة. ومهما قيل عن هذه المجتمعات، بما في ذلك القول بأنها كانت ماقبل رأسمالية أو أنه سيطرت فيها رأسمالية الدولة «الاشتراكية»، فإنها عرفت، في أغلب حالاتها، نمطاً من الدولة الرعائية ذات التوجه الاجتماعي. وهذا التوجه بالذات هو الذي تقلص واتضح فيه تراجع تدخل الدولة، تحت ضغوط السوق العالمية وشروط المؤسسات الدولية الموجهة لها. إن الدولة في «امبراطورية العولمة الجديدة»، أي داخل «السيادة الامبراطورية» - على حد تعبير أنطونيو

نيغري- أصبحت حكماً بلا حكومة. وهي مهما حافظت على بعض جيوب سلطتها، فإن المطابقة التي قامت عليها، تاريخياً، بين ثقافتها وثقافة المجتمع لم تعد ممكنة. إن الثقافة السائدة في مجتمعها لم تعد من إنتاجها، أساساً، ولاتعبيراً عن سلطتها، بشكل أساسي. وقد يمكن القول بأن الثقافة السائدة أجتماعياً لم تعد ثقافة السلطة السائدة سياسياً.

كذلك المعطيات عن تراجع الحركات الاجتماعية التي كانت تحمل القضايا الكبرى للمجتمع ولفئاته الواسعة وكانت تناضل من أجلها اجتماعياً وسياسياً وثقافياً. فهي معطيات يمكن رصدها في الأدبيات العربية ولافائدة من الإطالة فيها. المهم هنا أن الثقافة التي حملتها هذه الحركات الاجتماعية، وأقصد بها الثقافة الأكثر رفضاً للأوضاع القائمة والأكثر دفعاً للتغيير، وبالتالي الأكثر إنتاجاً لدلالية المطلب الاجتماعي على الصعيد العربي، هذه الثقافة تفككت. يكفي أن نلقي نظرة على أدبيات الستينات والسبعينات.

ماذا تستطيع الحركات الاجتماعية أن تفعل اليوم، كوسيط فاعل، في ربط الثقافة بالمجتمع؟ ماذا تستطيع أن تفعل في مرحلة أصبحت فيها القوة الاجتماعية نفسها إما فوق- اجتماعية، نوعاً من الميتافيزيقيا الكونية التي تستقطب الاحتجاج، وإما تحت- - اجتماعية، تستقطبها مشاريع الفردانية الليبرالية؟ ماذا تستطيع أن تفعل في وضع لم يعد فيه وسيط اجتماعي بين الفرد والكون؟ إن المسألة الاجتماعية التي كانت تلتئم حولها الحركات الاجتماعية تتجه نحو التجوهر (substentialisation)، سواء بالتعميم أي التعويم، عبر «التصعيد» إلى ماهو «عالمي»، أو بالتفتيت، عبر التفريد. إنها، في الحالتين، تفقد ماهو اجتماعي فيها. ثم، ماهي ثقافة هذا «المجتمع المدني العربي» الذي نشأ إقصائياً- لاعتماده ولتطويقه رسمياً- والذي طفا مفهوماً ومشروعاً، وفي برهة من تراجع الحركات الاجتماعية والحريات المدنية والسياسية؟ إلى أي حد يمكن أن تؤثر فيه جمعياته «غير الحكومية» التي بدا أغلب عملها تمهيداً أخلاقياً للنظام الليبرالي ولاستبعاد أنماط كبرى من التفكير ومن الفعل السياسي؟

هكذا، إذاً، يجد الإنسان نفسه، ومعه الحركات الاجتماعية، في حضرة ثقافة سائدة بلا مثقفين، مجردة - تعميماً أو تفتيتاً، كما قلت- تحمل أفكاراً بلا فكر، دلالاتها معلقة، بلا مرجعية. ولأنها كذلك فهي يمكن أن تنشر مفاهيم مجتمع بلا بشر ومجتمع مدني بلا مدنية وحقوق إنسان بلا إنسان، وقس على ذلك الكثير.

هذه الثقافة التي فقدت أصولها الاجتماعية هي ثقافة العابر. هي، أساساً، ثقافة المتخيل، ثقافة غير الواقعي (virtuel) الذي لم يعد فيه ربط ممكن بين الذات

والموضوع. هي ثقافة «الناس جميعاً» أي ثقافة لا أحد. إنها ثقافة خفية الاسم (anonyme)، لا يكون منتجها فحسب، وإنما أيضاً لأنها لامكانية ولازمانية. إنها، أكثر فأكثر، ثقافة بلا ذاكرة: كل مشهد منها ينسيك ماقبله، كما هو حالها في التلفزيون. كل يوم تشهد شبكة الإنترنت ظهور مئات الملايين من الصفحات الجديدة، مع تعديل أو سحب عدد مماثل من الصفحات. وفي حين أننا نستطيع أن نلمس ونقرأ ونشم مخطوطاً مضت على كتابته قرون فإن متوسط العمر لصفحة الإنترنت لايزيد عن ١٥ يوماً. وقريباً سيكون من يتحدث عن التراث كمن يتحدث عن عصر ماقبل التاريخ.

ثقافة العابر هذه تحتاج إلى نمط من «المثقفين» العابرين الذين ينحصر وجودهم في لحظة عبورهم. لاوجود ولا أثر لهم بين حلقتين من حلقاتها. ذلك أن ظهورهم هو شرط وجودهم. ليس مطلوباً منهم التفكير وإنما التجلي. ولكنهم، في حدود عبورهم، يضعون لك الأسئلة والأجوبة وينتظرون منك مايكفي من الغباء لتربح «المليون»! ثم هم قادرون قدرة عجيبة على وضع كل الناس في فصل دراسي واحد ليعلموهم الأخلاق والسلوك واللغة والطبخ وينتقلون بهم من أرسطو إلى ترويض الكلاب. وطبعاً، لهم من اللياقة مايكفي ليشكروا الجميع على حسن انضباطهم. في الأثناء لاأحد يكون قرأ كتاباً أو تأمل أو نظر في شؤون دنياه. وعلى كل، فأولى وظائف الضجيج هو أن يحول دون سماع غيره. وبما أنه ضجيج سائد ومؤسسي فإنه يمثل صعوبة إضافية في الربط التحليلي بين أصوات الفكر وأصوات المجتمع. وليس من شك في أن يدعو الباحث إلى استنباط آليات جديدة لالتقاط هذه الأصوات.

هذا المشهد له ملامح كونية، ولكن العلاقة المتفككة بين الثقافة والمجتمع- وإن تشابهت تجلياتها- لها طبيعتان مختلفتان في المجتمعات التي لها وضع العرب في إمبراطورية العولمة وفي المجتمعات التي لها سيادة الضبط والتحكم في هذه الإمبراطورية. إن الثقافة في المجتمعات المنتجة للظواهر المعولمة تبقى، كمحصلة، مرتبطة بواقع هذه المجتمعات، عبر الرؤى والأهداف التي تحملها. لذلك فإن المثقفين في هذه المجتمعات، سواءً ساندوا هذه الثقافة أو ناهضوها، يبقون وراءها كمحصلة جدلية. طبعاً، لكل ثقافة محصلتها، تاريخياً. محصلة الثقافة العربية نعرف وضعها الراهن: هوية سردية، لاتاريخية، خليط من حكايات أزمنة متفرقة. ومثلما أخذ المثقفون العرب عن هذا الخليط أو مثلما أخذوا، يوماً ما، مما بدا لهم أكثر الفكر تقدماً في العالم، فهم، اليوم، أكثر من أي وقت مضى، يلتقطون الأفكار والمسائل مما هو متوفر في الثقافة السائدة. وهم لذلك قد يتجندون لمقولة

عارضة، سرعان مايتخلون عنها لغيرها، دون أن يكونوا قد صاغوا عنها أسئلة أو أجوبة جوهرية. إن هذه الأفكار والمسائل غالباً ماتكون ملجأ لفكر لايجد سبيلاً إلى علاقة أوثق بواقعه. وهي، على كلٍّ، هروب بالدلالة إلى غير مواقعها الاجتماعية.

ومع أن التفكك الذي تتشابه تجلياته، كونيّاً، ليست له نفس الطبيعة في الحالتين فإن التحليل، في كل مكان، يجد اليوم صعوبة متزايدة في ربط الثقافي بالاجتماعي، حسب المقاربات ووحدات التحليل التي كانت متداولة قبل عقدين من الزمن. هذه الصعوبة قائمة، بشكل واضح، في تصنيف المثقفين. إن هؤلاء الوسيط، بامتياز، بين الاجتماعي والثقافي، هؤلاء الذين اشتهروا بصياغة اللحمة بين المدني والسياسي أفقدهم التفكك تلك المعايير التقليدية الكبرى التي كانوا يصنفون على أساسها، كالوضع والوظيفة أو الالتزام والعضوية، الخ... وقد تغيرت مواقعهم بشكل واسع ومفاجئ من الصعب تحديد ما يقابله اجتماعياً.

إن الصيرورات الجارية لإعادة بناء التركيبات الاجتماعية من المفترض أن تفرز ملامح جديدة لمثقفين جدد. في انتظار ذلك، كنت اقترحت، قبل سنتين، تصنيفاً للمثقفين العرب في المرحلة الراهنة، اعتماداً على الرؤى التي يرون منها العالم[1]. وهي رؤى ليس من السهل ردها إلى أصول وتمايزات اجتماعية تقابلها، لاختفاء المعالم، كما قلت. كنتُ رأيت أن هناك أربعة أنماط من المثقفين هي الأكثر تعبيراً عن هذه الرؤى:

١- **المثقف الملحمي:** دفعته الحركات الاجتماعية والفكرية خلال الستينات، بوجه خاص، إلى صياغة مشاريع دافع عنها على أساس أن التاريخ يحتم إنجازها. كانت مرحلته مرحلة صياغة الحتميات الداخلية، أي تلك التي كان يتصور أصحابها أن مجتمعاتهم قادرة ذاتيّاً على إنجازها، «بعد أن قررت الحتمية التاريخية أن تُلقي بكل الأنظمة الطبقية إلى الجحيم»، حسب تعبير فيصل درّاج.

كان الملحمي يبني البطولة الجماعية لمصير جماعي في عالم خاص من المبادئ والقيم، ولكنه عالم كلي وغير نسبي، لاإحساس فيه بالطوباوية لأن مشروعه أو خطته التاريخية هي، دائماً قيد الإنجاز. وكما هو الشأن في كل ملحمة فإن البطولة الجماعية ذات بُعد شعبي، بين العفوية والوعي. كان تمثل الملحمي للتاريخ تمثلاً خطيّاً، بدرجة أو بأخرى، ولكنه لم يكن، في كل الحالات، يرى التاريخ سخيفاً إلى الحد الذي صار عليه بعد ذلك.

لم تظهر طوباوية المثقف الملحمي، له ولغيره، إلا بعد انتهاء ملحمة البديل

(١) الطاهر لبيب، الثقافة والمجتمع: تشكك العلاقة وتعليق الدلالة، الفكر العربي المعاصر، العدد ١١٨-١١٩، ربيع - صيف ٢٠٠١. والنص، أصلاً، محاضرة ألقيت في مؤسسة عبد الحميد شومان بعمان- الأردن يوم ٢٨-٢-٢٠٠١.

الذي كان يحركه. ومهما قيل، اليوم، عن طوباويته فإن مرحلته كانت مرحلة كبار المثقفين العرب: أولئك الذين كانوا يبنون أحلاماً كبيرة، وكانوا، بسبب ذلك، أكثر خطأ من غيرهم في التنبؤ بالمستقبل المباشر. لقد سعى المثقف الملحمي إلى أن يكون «عضوياً» من خلال البحث عن جماعية كان يعتقد أنه يصوغ طموحاتها كما كان يعتقد أنه يجسد المعرفة بمصير مجتمعه كله. ثم انتهت الملحمة، ولكن أبرز بقاياها حملوا صداها في مسارَين: البدائلية والتراجيديا.

٢- المثقف المقاول: إنه مثقف التجريبي في حدود «الممكن» والحامل الفكري- التقني للفعل، في حدود مايعده «حتمياً». قد يحاول إكساب فكره شكل المبادرة، ولكنه يعلم ويعلم أن الآخرين يعلمون أن مبادرته امتثالية. لذلك قد يشعر بعدم الراحة أو بالغبن، ولكن المقاولة تمر به، في الأثناء، من ثقافة المبدأ- إن كان منها- إلى ثقافة الرهان (Enjeu).

ولقد مكنته المرحلة من أن يرث- دون أن يجد من ينازعه الإرث- نماذج متنوعة من مثقفي النهضة العربية كتلك التي ميز بينها العروي، مثلاً، في «الإيديولوجية العربية المعاصرة». هذا، طبعاً مع لف الجميع حول واحد منهم: الليبرالي. فالمثقف المقاول هو مثقف الليبرالية لأن المقاولة ليبرالية. كل «المواد» القابلة للتحويل يمكن له استعمالها، حتى ولو كان غرامشي، مثلاً، لتحويل مجتمعه المدني إلى فضاء ليبرالي. وفعلاً، فهو الذي تسيبت في فكره وممارساته مفاهيم ومقولات كبرى وفقدت مرجعياتها وتسربت بواسطته، على هذه الحالة، إلى خطاب السلط المختلفة في المجتمع. على أن المثقف المقاول ليس، بالضرورة، «مثقف السلطة»، حسب التعبير الذي كان متداولاً. ذلك لأن المقاولة الليبرالية مترامية الأطراف ونشيطة في مؤسسات خاصة للبحث والخبرة، كما هي نشيطة في هيئات ومنظمات إقليمية ودولية وفي مايسمى بالجميعات الأهلية أو غير الحكومية.

مشكلة المثقف المقاول أنه- ككل مقاول- شديد الحذر. لذلك فهو، فيما يتصل بما يراه حتمياً، كثيراًمايبدو متأخراً حتى عن الخطاب الرسمي في صياغة رأيه. هناك، مثلاً، في بعض الدول العربية الساعية إلى الاندماج في النظام العالمي وإلى التأهل له خطاب وطني يقظ حول «السيادة الوطنية» وماتتطلبه من «صمود» تجاه العولمة، ولكنه خطاب لايجد له صياغة فكرية معرفية قوية عند المقاولين. إن خوف المثقف المقاول من أن يبدو مزايداً على السلطة يبقيه متأخراً، بالضرورة. لذلك فهو، رغم جدة المشروع الذي يحمله ورغم جدة المعارف الأداتية التي يتقنها، يبقى امتثالياً، محافظاً، رغم أنه قد يكون لافتة إشهارية للحداثة!

ومهما يكن، فإن المقاول كان أول الواقفين على ركام الملحمة. وهو، في ذلك،

وجد نفسه في موقع المنتصر في معركة لم يشارك فيها فاستمد انتصاره من مشاهد هزيمة الآخرين. وجد نفسه، كذلك، فجأة وبمحض الصدفة «على حق». كل الحجج عن صوابه جاءت بها تحولات لم يفكر فيها اصلاً. قد يكون ممن لم يتحملوا، يوماً عبء الكلمة ولا عبء الانتماء ولاعبء النضال من أجل قضية. ومع ذلك فهو، اليوم، ليس النموذج السائد، فحسب، وإنما الأكثر حضوراً وتأثيراً، كذلك.

ومادام الرهان الليبرالي المطروح هو الفعالية فإن مكانة المقاول تكون على قدر مايقنع بجدواه في تنظيم الممارسة حيث هي مطلوبة منه، بما في ذلك تنظيم التعامل مع الدلالات التي قد تشد الثقافة إلى الواقع. ويبدو، حتى الآن، أن تدخّل هذا النمط من المثقفين في تسيير الرهانات الإدارية - السياسية لم يخفف بل قوّى ونوّع احترازات السلطة تجاه الأنماط الأخرى من المثقفين كما دعّم نزعتها إلى الاستغناء عن مساندتهم، بل وعن فكرهم أصلاً.

٣- المثقف البدائلي: أبرز ممثليه لهم ماض ملحمي، يواصلون البحث عن البدائل وعن جيوب المقاومة. وهو يبدو الآن معلقاً في الدلالة المعلقة، يسعى إلى إنزالها إلى الأرض. وهذا السعي، في حد ذاته، يكسب فكره معنى. هذا البدائلي الذي ترك في ساحات الملحمة كثيراً من شعاراتها حافظ على رؤية كلية للتاريخ وللتغيّر الاجتماعي كما حافظ على مايساندها من معرفة علمية ومن مقاربة تحليلية. هو في صدارة من يقاوم «الحتميات الكونية» الجديدة ويراها تخفي ظواهر تاريخية كبرى قابلة، كغيرها من الظواهر، للتعديل وللتجاوز. هكذا، مثلاً، يرى العولمة مرحلة جديدة من مراحل تطور النظام الرأسمالي العالمي، لها تناقضاتها وحدودها وتحمل إمكانات تجاوزها. فهو يعدّ أن المطالب الكبرى للبشرية وللشعوب والفئات المضطهدة لايمكن إلا أن تبحث عن بدائل لتلبيتها، على الأمد البعيد. وهو يبني هذه البدائل ويصوغها، اعتماداً على ذلك. إنه من هذه الوجهة، مثقف الوعي الممكن في مواجهة مقاول التجريبي.

صعوبة هذا البدائلي أن بدائله مضطرة إلى «التسامي»- إن صح التعبير- لأن ارتباطاتها انفكت، إلى حد كبير، عن واقع محلي لايبدو أنه قادر على استيعابها ولا على إعادة إنتاجها في أجيال من البدائليين الجدد. البدائليون الجدد هم، أساساً، قطاعيون تندرج بدائلهم في مشروع عنوانه الكبير والمؤقت هو المجتمع المدني.

هناك من حافظوا على نبرة ملحمية أو هم ملحميون دون ملحمة، يتحركون في ثقافة بدائلية سائبة في الحس المشترك ويرفعون شعاراتها، ولكن دون قدرة نظرية على بناء البدائل. وإذا كان هؤلاء أقرب مايكون إلى «المادة

الدرامية ولاتؤخذ بدلائلهم فكرياً، مأخذ الجد، فإن ترديد نبرتهم وشعاراتهم على مسامع الناس شوّش البدائل وحدّ من صداها لدى الجماهير.

٤- المثقف التراجيدي: لايزال يعتقد بعمق أنه على حق ويعلم، بعمق أيضاً، أن حقيقته ليست «الحقيقة التي يفرضها الواقع»، كما يقال في وجهه. هو يعلم أن مشاريعه لم تعد- وربما لم تكن يوماً- قابلة للإنجاز، ومع ذلك يتمسك بها. هو نوع من مثقف المستحيل.قد يذكّر بالبطل الإشكالي كما رآه لوكاتش، ولكنه عاد، هنا، يستمد تراجيديته من مشهد الدلالة المعلقة.

المثقف التراجيدي منفي في رؤيته، وحيد بلا جماعة. ولقد زاده الوضع الراهن سوءاً لأن الوسائط الطفيلية تمنعه، بضجيجها، من أن ينفرد في مواجهة قدره. وهو لايسوغ التراجيديا، بالضرورة، وإنما هو، بالضرورة، شاهد عليها. يقال إن التراجيديا مريحة لأنه لاأمل فيها. إذا كان ذلك فإن انتظار الجنة يبعد عنها. وإذا كان ذلك فإن رموزها، من بقايا الملحمة، هم ماركسيون وقوميون، أساساً.

وإذا كان المثقف امتداداً تراجيدياً للملحمة فإنه يختلف عن المثقف الملحمي في أنه لايرتبط بمشروع محدد ولايبحث عن نصر قريب. ذلك أن تراجيديته هي نتيجة تفكك «العضوية»: عضوية المثقف الملحمي. ليس له علاقة بالواقع الإمبريقي. إنه يدرك أن المرحلة «نثرية» وأن القنوات المتشعبة التي تخلقها لإدراج الفرد في العالم تحدث قطيعةً وهي به. لذلك يبقى مشدوداً إلى إطلاقية الممكن من خلال مواجهة المطلق. إن إنسانيته هي في نهاية الأمر إنسانية «الكلية المفقودة» في هذه المرحلة. لذلك فهو ليس مثالياً ولا طوبوياً ولا «مجنون القرية» الذي يقول الحقيقة. إن إنجازه هو في المواجهة، في حد ذاتها، تعبيراً عن عدم الرضى أو عن شقاء العالم.

إن قلقه الوجودي قد يبعث على الشفقة، ولكنه يرثي لحال من يشفقون عليه لأنهم لا يرون أن هذا القلق الوجودي هو أوسع مداخل القرن الواحد والعشرين. هل هناك، إذاً، مفارقة في القول بأن التراجيدي هو أكثر المثقفين واقعيّة؟ قد يكون، ولكنّ هذا المثقف يجرّ معه الممكن إلى أقصاه، إلى استحالته. لعله يرى- كما يرى الاستشهادي- أنه لم يبق غير التراجيدي حلاً للملهاة العربية.

في دفاعه عن المثقفين، رأى سارتر أن «الكاتب ليس مثقفاً بالصدفة، كما هم الآخرون، وإنما بالجوهر.» إذا كان ذلك فإن المثقف التراجيدي هو أقرب المثقفين إلى الكتّاب، إن لم يكن الكاتب العربي الوحيد. في مراحل سابقة، كان الكاتب يسعى إلى أن يكون أو أن يسمّى مثقفاً. اليوم، أصبح من طموح المثقف أن يكتب. لم يحدث أن

دافع المثقف العربي المعاصر عن قضية انتصرت، لذلك يرى أنه قد يجد النصر في الكتابة ذاتها.

هذه أنماط أربعة بدت لي- في مستوى الرؤى الكبرى- أكثر الأنماط تعبيراً عن تفكك العلاقة بين الثقافي والاجتماعي وعن تعطيل دلالاتها في المجتمع العربي. وهو تفكك يجد أقصى وأقسى صيغه في المرور من الملحمي إلى التراجيدي. هذان النمطان فقدا ما قد يكون كان لهما من العضوية، في معناها الاجتماعي: البدائلي يتعلق بهذه العضوية ولكن- كما أشرنا- إما في مستوى فوق- اجتماعي وإما في مستوى قطاعي، كما هو الحال عند البدائليين الجدد المرتبطين بمشروع المجتمع المدني، وأما التراجيدي فيتعلق بها كعضوية مستحيلة. وليس من شك في أن المقاولين هم، الآن، أكثر هذه الأنماط عضوية، بكونهم إفرازاً لطبقات وقوى صاعدة.

مفروغ منه أن التصنيف يختلف حسب المعايير المعتمدة في تحديد الرؤى التي يتم على أساسها. وهو لذلك لايستوعب أصنافاً من المثقفين تبدو خارجةً عنه. أبرز هذه الأصناف ما أصبح معهوداً وصفه بـ «المفكر الإسلامي». والواقع أن هذا المفكر أو المثقف - والمقصود به ذو الرؤية الدينية للعالم- لايمكن أن يكون تراجيدياً مادام العالم، في رؤيته، ممراً ومادام له أمل العمل لآخرته، أيضاً. وهو ليس ملحمياً في السياق العربي المعاصر: لقد ظهر بملامحه الجديدة - منذ أواسط السبعينات - على أنقاض ملحمة فكرية لم يشارك فيها، ولكنه يستحضر ملاحم قديمة يعلن أنه يمثلها. هو تقليدي، من هذه الوجهة، ولكن تفكك العضوية الاجتماعية وسعت من عضويته العقيدية إلى حدود لم تكن منتظرة. وهو، في الوقت نفسه، متراوح بين ثقافة بدائلية تقليدية وبين مقاولة سياسية قد تتبنى مقولات تحديثية. لهذا لايتيسر تصنيف رؤيته إلا إذا نظر إليها من زوايا حادة ومحددة.

وليست هذه الأنماط متمايزة، في الواقع، كما قد يبدو من تصنيفها. إن بينها تداخلاً، وقد يفضي بعضها إلى بعض. هناك، مثلاً، بدائليون قدامى تحولوا إلى مقاولين محترفين. وهم، في العادة، من أشرس المتنكرين للبدائل ومن أكثرهم حذقاً وحنكة في التبرير. وهناك من هربوا من يأس التراجيدي إلى أمل الديني. وهناك مسارات أخرى يستعصي تتبعها! ثم إن هذه الأنماط العربية- وإن تداخلت- لها جغرافيتها: لاشك أن المقاول أكثرها توزعاً، وكذلك، إلى حد ما، بدائلي المجتمع المدني. أما بقايا الملحمة، في صيغتي البديل والتراجيديا، فلا شك أنها أكثر كثافة في المشرق مما هي عليه في المغرب.

جرت العادة على أن يكون الاختتام بالتفاؤل. إذا كان لابد من ذلك فمن الأنسب أن يشار، أولاً، إلى أن أكثر

الكتابات جديةً في قتامتها ترسم آفاقاً للتجاوز: حتى كتاب فوكوياما عن «نهاية التاريخ» نهايتُهُ التي تمثّل فيها الإنسانية في شكل عربات قد تختلف طرقها ولكنه محكوم عليها بأن تمر، نهاية المطاف، بنفس المضيق الليبرالي الديمقراطي، هذه «النهاية» تنتهي بالتعليق التالي: «من المشكوك فيه أن نكون قد وصلنا، بعد إلى هذا الوضع: فرغم الثورة الليبرالية الحديثة العهد والتي هزّت العالم كله فإن مايمكننا جمعه من شهادات عن اتجاه هجرة العربات لايسمح- مؤقتاً- باستخلاص النتيجة. إنه لايمكننا، أيضاً وفي نهاية الأمر، معرفة ماإذا كان ركاب أغلب العربات التي تصل نفس المدينة لايجدون المكان غير المناسب، حالما ينظرون حولهم، فيفكرون في السفر من جديد، سفراً أطول. انطونيو نيغزي تنتهي «إمبراطوريته» الجهنمية بمشهد الجماهير التي ستحطمها. «صور» إدوارد سعيد عن المثقف تنتهي بـ «فشل الآلهة» الحاكمة أمام المثقف العلماني. كلٌّ، إذاً، يفترض أن المرحلة الحالية مرحلة إعادة بناء. هذه الآفاق المفتوحة تتضمن استعادة الفعل الاجتماعي لدلالاته المفككة أو المنزلقة. والمثقف الجديد هو ذاك الذي سيصوغ دلالات هذا الفعل الاجتماعي ويشدها، من جديد، إلى واقع المجتمع المتغيّر.

الفكر العلمي العربي في الحضارة الإسلامية: الأصول والأصالة

د. إبراهيم رزوق ❖

١ - مقدمة:

إن الهدف الحقيقي من هذا البحث هو تسليط الضوء على جذور الفكر العلمي المادي الطبيعي عند اليونانيين القدماء وأثره على الفكر العلمي العربي - الإسلامي في القرون الوسطى، ومن ثم إبراز الدور الذي قام به العرب في تمثل واستيعاب العلوم اليونانية «علوم الأوائل» من خلال نقدهم لتلك العلوم وتطويرها، وبالتالي الإبداع فيها بما يكفي لسد الحاجات المتزايدة للحضارة الإسلامية الجديدة. فبالرغم من أن الإغريق آخذوا الكثير من المعارف والخبرات من الحضارات القديمة، من مصر وبابل وبلاد الشام وفارس، إلا أن الفضل الأساسي يعود إليهم في صياغة المنهج العلمي الصحيح، فهم الذين

(❖) إبراهيم رزوق: باحث من سورية، رئيس قسم الفلسفة وعلم الاجتماع بجامعة تشرين.

أعطوا الإنسانية مثل الفلسفة والتأمل الفلسفي، حتى إن كل فيلسوف ومصلح اجتماعي جاء بعدهم ما زال ينهل من ينابيع سقراط وأفلاطون وأرسطو.

فطالس الملطي الأيوني هو أول من استطاع تكوين نظرة كونية شاملة، وأول من حاول تفسير الكون المحيط بنا بأسبابه الطبيعية، «الماء هي المادة الأصلية التي ينشأ عنها كل شيء ويعود إليها كل شيء». والفيثاغوريون هم أول من استخدم لغة الأعداد، في تفسير الكون المحيط بنا، وكان ذلك إيذاناً بميلاد لغة العلم الحديث القائمة على التكميم، حيث كانوا يعتقدون بأنه يمكن تفسير جميع ظواهر الطبيعة بدلالة العلاقات العددية. ولا شك أن التلاقح بين الثقافة اليونانية القديمة والعربية الإسلامية، والتفسير الساذج والبسيط لظاهرة حركة نقل العلوم من اليونانيين إلى العرب الذي درج عليه المؤرخون منذ «ابن النديم» والذي يربط تلك الظاهرة «بمنام المأمون» الذي رأى فيه أرسطو، والذي كان دافعاً أساسياً لنقل العلوم اليونانية إلى العرب، يعدّ تفسيراً ذاتياً بسيطاً ولا يعكس حقيقة الظاهرة المعقدة، حيث أهمل حركة التاريخ وما خلفته من ضرورات اجتماعية وتفاعلات فكرية وحاجات ضرورية، كانت وراء عقد الصلة بصورة موضوعية بين الفكر العربي الإسلامي والفكر اليوناني.

فالعلم هو نتاج ثقافي لحضارة معينة، وهو لا يظهر ويتطور إلا ضمن مجتمع وصل إلى مرحلة متقدمة من التطور الاقتصادي والاجتماعي، والشيء الهام الذي يجعل انبثاق العلم في هذا المجتمع في لحظة تاريخية معينة هو حاجة موضوعية وليس اختياراً ذاتياً، وأنه تعبير عن الحاجة إلى معرفة علمية تؤدي إلى فهم أكبر لظواهر الطبيعة. صحيح أن الفكر العربي -الإسلامي تأثر بالفكر الإغريقي، ولكنه لم ينقل العلم الإغريقي نقلاً حرفياً، بل أعاده إلى الحياة من جديد بعد هضمه ومزجه بالثقافة الإسلامية.

فالعرب لم يكتفوا بالترجمة والشرح والتفسير لعلوم اليونان «الأوائل» بل قاموا بتمثل واستيعاب هذه العلوم، ونقدها والتشكيك بها وبالتالي تطويرها، والإبداع فيها بما تتطلبه الحضارة الإسلامية الجديدة.

إن عصرنا الذي نعيشه هو عصر التحول، عصر الانتقال من «ثقافة الكلمة» إلى ثقافة العلم المؤدي إلى عمل، عمل في دنيا الصناعة الآلية الحديثة.

وطريقة التحول من تخلف إلى عصرية يتمثل بإنتقالنا من معرفة قوامها الكلام إلى معرفة قوامها الآلة التي تصنع.

فنحن العرب نملك إرثاً ثقافياً فكرياً غنياً ومتطوراً، فمن منا لا يعتز باشتراكية أبي ذر الغفاري وعلي بن أبي طالب والقرامطه، وعقلانية المعتزله ومادية

ابن سينا وابن رشد وطروحات ابن خلدون المادية والتاريخية وديالكتيك «إخوان الصفا» وغيرهم من المفكرين القائلين بالتطور. وكي نتطور ونقلص الفوارق العلمية بين أمتنا العربية والأمم الأخرى يجب أن نحتك بكافة الثقافات والحضارات القائمة كما فعل أجدادنا قديماً، نأخذ منها العلوم والمعارف التي تناسبنا وتسهم في تطورنا بجهودنا وعقولنا التي أثبتت أنها متفوقة في كل شيء عندما يحسن استخدامها. فنحن العرب نظرتنا إلى الحياة ديناميكية، نظرة من يؤمن أن المعرفة الإنسانية في تزايد وتطور دائم.

أولاً: جذور المعرفة الفلسفية المادية في الفكر اليوناني «القديم»:

١ - من المسلم به أن البحث عن المعرفة قديم قدم التاريخ البشري لكون المعرفة وسيلة أساسية يستخدمها الإنسان في معرفة محيطه الخارجي بهدف تسخير هذا المحيط لخدمته.

فالعقل البشري لا يتوقف عند الحدود التي يعرفها بل يحاول أن يتعداها ليتعمق في معرفة جوهر الأشياء وطبيعتها. فهو في حركة مستمرة للوصول إلى الحقيقة المطلقة.

ومنذ القديم حاول الإنسان قهر الطبيعة والسيطرة عليها من خلال معرفته لقوانينها، لكن الإنسان لا يستطيع أن يمارس تأثيره المادي على الطبيعة إلا إذا نشأت لديه معارف صحيحة عنها[1]. وإذا كانت الطبيعة هي موضوع المعرفة الإنسانية بالدرجة الأولى، فهذه الطبيعة صنعها الإنسان أو بدل معالمها، لذلك فإن الصراع النشيط الفاعل مع الطبيعة يُعد شرطاً لمعرفتها. ومعرفتها تتطلب صياغة قوانين موضوعية تمكن الإنسان من التحكم بها، لأن القوانين إمكانيات يخضع تحقيقها لتوافر شروط معينة[2].

فالإنسان لا يعرف العالم من خلال التكيف البيولوجي مع الطبيعة بل يعرفه بالدرجة الأولى عندما يشرع بممارسة تأثيره العقلي عليها وبغيرها. والفكر الإغريقي كجزء من الفكر الإنساني لعب دوراً أساسياً هاماً في بناء الحضارة الرفيعة الأولى. وعلى الرغم من أن الإغريق أخذوا الكثير من المعارف والخبرات من الحضارات القديمة، من مصر وبابل وبلاد الشام وفارس، إلا أن الفضل الأساسي يعود إليهم في وضع وصوغ المنهج العلمي، وفي تمييز العلم عن مجموعة الخبرات الإنسانية والمعارف الأخرى، فهم الذين أعطوا الإنسانية مُثل الفلسفة والتأمل الفلسفي، حتى أن كل فيلسوف ومصلح اجتماعي جاء بعدهم مازال ينهل من ينابيع سقراط وأفلاطون وأرسطو، إن هؤلاء الثلاثة ما زالوا إلى اليوم رغم ما تبدى على مر القرون من نقائص فيهم وأوهام عندهم فلاسفة كل مجتمع متحضر[3].

فمن المعروف أن أول من حاول تفسير الكون المحيط بنا تفسيراً مادياً طبيعياً هم فلاسفة اليونان القدماء. فطالس الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد ردّ العالم إلى علة طبيعية واحدة هي الماء. إن الماء عنده هي المادة الأصلية التي ينشأ عنها كل شيء ويعود إليه كل شيء[4]. فقد استطاع طالس الملطي الأيوني أن يؤلف نظرة كونية شاملة قائلاً: بأن العالم مركب من مادة بسيطة تنمو وتتطور من تلقاء ذاتها وهي «الماء»[5].

والفلاسفة الرياضيون اليونان كانوا علماء حقاً، وهذا ما يتضح من ارصادهم الحاذقة للسماء، ومن تأملاتهم التي لاتنتهي ومن ابتكاراتهم الرياضية[6]. ومازلنا حتى تاريخه نقدر اليونانيين جداً لأعمالهم الهامة في الرياضيات وارصادهم الفلكية ومستوى تأملاتهم[7].

فرغم أن الرياضيات ليست فرعاً من الفيزياء إلا أن الهندسة التي هي فرع مهم من الرياضيات والتي برع اليونانيون فيها لها صلة وثيقة بالفيزياء، وإن أهمية الهندسة للفيزياء تأتي من أن قوانين حركة الأجسام لايمكن التعبير عنها إلا في سياق هندسي، واليونانيون القدماء لم يعرفوا سوى الهندسة الإقليدية التي لم تقتصر عملية بنائها على إسهامات إقليدس وحده، بل أسهم فيها أيضاً فيثاغورث وآودكسوس[8]. إذ أسس فيثاغورث «٥٦٠–٤٨٠ ق.م» مدرسة للفلاسفة استمرت مايقرب من مئتي عام وتركت أثراً عظيماً في التفكير اليوناني.

والفيثاغوريون هم أول من استخدم لغة الأعداد في تفسير الكون المحيط، وكان ذلك إيذاناً بميلاد لغة العلم الحديثة القائمة على التكميم، وقد رأوا في العدد عنصراً عاماً كلياً، لم يعد مقصوراً على ميدان خاص من البحث، بل انبسط على الوجود بأسره[9].

والعدد عند الفيثاغوريين كل شيء، حيث كانوا يعتقدون بأنه يمكن تفسير جميع ظواهر الطبيعة بدلالة العلاقات العددية. وشهرة فيثاغورث تقوم اليوم على قانونه الهندسي أو نظريته الشهيرة «مربع الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع مربعي الضلعين الآخرين». هذه النظرية التي سبقه إليها بقرون عديدة المصريون الذين كانوا يستخدمون النسبة ٥:٤:٣ في تعيين الزاوية القائمة في هذا البناء[10]. وقد جرى تصميم هذه العلاقة البسيطة التي أثبتها فيثاغورث في حالة المثلث القائم المستوي على أي عدد من الأبعاد الهندسية اللاإقليدية أيضاً وبتعميمها أصبحت أساساً لتأويل قوانين الطبيعة تأويلاً هندسياً، بل إن نظرية فيثاغورث في صورتها الأكثر عمومية هي بالفعل نقطة البدء في نظرية النسبية عند آينشتاين، وكذلك في جميع المحاولات الساعية إلى توحيد قوانين الطبيعة على أساس من تجليات الهندسة «الزمان المكان»[11] وعظمة فيثاغورث ترجع إلى أنه ومنذ القرن السادس قبل الميلاد أنشأ

مدرسة فكرية أنجبت فيثاغوريين كثر، يعزى إليهم جل ماوصل إلينا مما وضعه الفكر الإغريقي من الأعداد وأنواعها فردية وزوجية، أولية، ومركبة، ناقصة وزائدة، تامة ومتحابة، ومن متواليات عددية وهندسية وتأليفية وتشكيلية، وغير ذلك مما هو معروف اليوم، الأسس الأولية لنظرية الأعداد والفحوى الجوهرية للمتواليات[١٢].

ونظراً لعظمة فيثاغورث ودوره في تطور الفكر الرياضي فقد وصفه «هيراقليطس» بأنه على علم غزير وحكمة قليلة، وعدّه «هيرودوتس» من أعظم فلاسفة الإغريق الأقدمين، في حين أن أرسطو يروي عنه أقاصيص مسهبة يبدو أنه هو نفسه غير واثق من صحتها[١٣]. أما اقليدس الذي عاش في الإسكندرية حوالي سنة «٣٠٠ق.م» فيعتبر أعظم رياضيي عصره ولعله أول من لقب بالرياضي. ومن أهم منجزاته كتاب وضعه في ثلاثة عشر جزءاً أسماه العرب كتاب الأصول أو المبادئ «Elements»[١٤].

وقد جمع فيه معرفة اليونان كلها في الرياضيات، فكان تأثيره هائلاً حتى أن الهندسة الثلاثية الأبعاد ظلت مقبولة لمئات السنين على أنها الهيكل الهندسي الصحيح الذي تصاغ في ضوئه قوانين الطبيعة. ولم يضعف شأن الهندسة الإقليدية إلا عندما تصدى رياضيو القرن التاسع عشر أمثال «نيكولاي لوباتشوفسكي»، وجورج ريمان». لمسلمة إقليدس الخامسة التي تنص على إنه «من نقطة خارج مستقيم لا يمكن رسم سوى مستقيم واحد مواز له». وقد أدى نفي هذه البديهية إلى الانتقال من الهندسة الإقليدية إلى الهندسة اللاإقليدية التي استنبط منها عدد من النظريات الحديثة في الهندسة[١٥].

وفي مجال الاهتمام بالظواهر الفيزيائية فقد كان أرخميدس «٢٨٧-٢١٢ق.م» من بين جميع الفلاسفة اليونانيين الذين اهتموا بمعالجة هذه الظواهر حيث كان أجدرهم بالتقدير وأكثرهم اتصافاً بما يعد اليوم من صفات العالم. وقد أمضى أرخميدس شطراً من شبابه في مصر يتعلم الرياضيات من تابعي إقليدس المباشرين، ثم عاد بعد ذلك إلى موطنه سرقسطه وأمضى بقية حياته فيها[١٦]. لقد كان أرخميدس مجرياً عظيماً ومخترعاً وتلميذاً حاذقاً للطبيعة وأكثر ما اشتهر به هو اكتشافه مبدأ «الطفو» المسمى بإسمه كما إنه عرف على الأرجح قانون انعكاس الضوء على المرايا في الهواء، وبرهن على مهارته الرياضية عندما بين كيف يمكن استنتاج قيمة العدد الأصم «π» «بي» هندسياً، أي نسبة محيط الدائرة إلى قطرها بأي دقة يرغب بها. وقد فعل ذلك بأن قارب محيط الدائرة إلى محيط مضلع منتظم مرسوم فيها أو عليها ثم زاد عدد أضلاع هذا المضلع زيادة مستمرة وساوى بين محيط هذا المضلع ومحيط الدائرة فحصل على سلسلة لانهائيه لهذا العدد[١٧].

في حين أن أرسطو «٣٨٤-٣٢٢ق.م» أشهر تلاميذ أفلاطون الذي سبق أرخميدس بما يقرب من مئة عام، كان يعتقد بأن «الملاحظة» هي أساس دراسة العلم، مما دفعه إلى جمع المواد اللازمة لإقامة «متحف طبيعي ومكتبة للخرائط والمخطوطات» بما في ذلك مقالاته الخاصة ومحاضراته، ونظّم برنامجاً للبحث، مهد السبل لتأسيس تاريخ الفلسفة اليونانية الطبيعية كلها، بما في ذلك الرياضيات والفلك والطب. وكانت الرياضيات في نظر أرسطو المفتاح الذي يقدم لنا نموذجاً يحتذى فيه لتنظيم العلم، وهذا شعور ربما تكوّن لديه حين كان في أكاديمية أفلاطون، حيث كانت تدرس جدياً الرياضيات والمناقشات الجدلية الموجهة نحو اختبار الفروض التي وضعها العقل. وكان أرسطو يرى أن بنية العلم هي نظام بديهي تستنتج فيه النظريات استنتاجاً سليماً من المبادئ الأساسية التي بعضها خاص بالعلم «الفرضيات والتعاريف على غرار تعاريف إقليدس». وقد استحق أرسطو الثناء لما قدمه في البيولوجيا من تصنيفات «نظام التصنيف» والذي ترك أثراً عميقاً في تطور علم الحياة «البيولوجيا». كما أن مذهبه في العلل الذي وضعه ليفسر به آلية حدوث الظواهر، هذا المذهب اختصر العلل إلى أربع علل، مادية، صورية، فاعلة، غائية. وكان أرسطو ملاحظاً ماهراً، وهذا ما يتضح من خطط تصانيفه الحيوية حيث ظلت إسهاماته هذه حتى الآن صالحة وجديرة بالاهتمام[١٨].

وبالرغم من أن معظم الفلاسفة اليونانيين حاولوا استخدام رياضياتهم ليفهموا ما كانوا يتخيلون أنه بنية الكون «الهندسية»، وتحيزهم للعمل الرياضي الفكري البحت في مقابل تطبيقاته العملية، لم يمنع عدداً من الفلكيين اليونانيين من أن يظهروا فائدة التقنيات الرياضية وتطبيقاتها العملية، فقد أقدموا على حساب بعض الأشياء مثل قطر الأرض وعدد حبات الرمل حين ذاك، وقد كانت هذه الوقائع توحي بأن الرياضيات يمكن أن تكون عوناً للفلكيين تزودهم بوسائل التعبير كمّاً «الكمّ» عن ظواهر فيزيائية منفصلة[١٩].

فبالرغم من أن فيثاغورث وأتباعه وضعوا الأرض في مركز الكون، إلا أنهم صوروها على أنها كرة تتحرك على محيط دائرة صغيرة كل ٢٤ ساعة مرة.

بعد ذلك جاء أرسطوخوس الساموزي «٣١٠-٢٣٠ق.م» الذي يعد أول من قدم نظرية تقول بمركزية الشمس في الكون، وأول من قام بمحاولة جدية لقياس بعدي الشمس والقمر عن الأرض. ولا شك أن ملاحظات كهذه هي التي قادته في النهاية إلى نموذج مركزية الشمس في المنظومة الشمسية. وقد كان لهذا النموذج تأثير كبير على «كوبرنيق» الذي يمكن

التحدث عنه على أنه أرسطوخوس الحديث[20].

في حين أن «أبولونيوس البرجي» من «Perga» «٢٦٢-٢٠٠ق.م» يعد أحد كبار الرياضيين الأوائل، الذي قضى معظم حياته في الاسكندرية، حيث طور هندسة حركات الكواكب الظاهرية التقهقرية التي أدخلها بطليموس بعدئذ بأسرها في نظريته عن مركز الأرض. كما كان لنظريته في القطوع المخروطية تأثيرها بعد مايقرب من ١٣٠٠ عام من «يوهانس كبلر» الذي رأى أن مدارات الكواكب حول الشمس هي مخروطية ناقصة[21].

وأن ما أنجزه الهندسي اليوناني العظيم «ايراتوستين الاسكندراني» «٢٧٦-١٩٤ق.م» كان عظيماً حيث تمكن من قياس محيط الأرض بدقة قريبة من المعطيات الحالية وهي «٢٤٥٠٠» ميل[22] في حين أن هبارخوس «١٩٠-١٢٠» ق.م كان أعظم الفلكيين الأوائل حيث مهدت أعماله الرصدية والنظرية لعمل بطليموس في كتابه «المجسطي» الذي أصبح مرجع الفلكيين لمدة ١٥٠٠ عام ومن أشهر اكتشافات هبارخوس هي الاعتدالين. الاعتدال الربيعي والخريفي[23].

ومع أن هبارخوس كان أعظم راصد فلكي في العصر اليوناني القديم إلا أن عمله كان في طريقه إلى الضياع لو لم يكتب بطليموس «١٧٠-١٠٠ق.م» كتابه «المجسطي» الذي نقل من خلاله كافة الأعمال والمكتشفات الفلكية التي قام بها اليونانيين الأوائل. وأن أهمية هذا الكتاب لاتقوم على معلوماته الفلكية بقدر ما تقوم على منهجيته التي أدخلها في العلم، ألا وهي التوفيق بين الأرصاد المتأنية الدقيقة والرياضيات. ومما يشهد على مهارة بطليموس الرياضية العظيمة وقوة حجته وتفكيره، أنه ما من أحد استطاع أن يعرض طريقة أفضل من طريقته التي اعتمدها «طريقة دوائر التدوير لتفسير حركة الكواكب» وأن طريقته في تصنيف النجوم استمر العمل بها حتى عام ١٨٥٠م[24].

ويعد «جالينوس» «١٩٩م». نهاية تلك الرحلة العلمية الطبيعية الخصبة، ومكانته في الطب تماثل مكانة بطليموس في الفلك والجغرافيا. وقد تأسست شهرته من خلال إتباعه لمبادئ «ابقراط». وقد جمع كتاباته عن موضوعات عديدة مختلفة فيما يقرب من مئة مؤلف تحت عناوين مستقلة[25]. ولا تكمن أهمية هؤلاء المفكرين اليونانيين الطبيعيين في ما قدموه من فكر طبيعي مادي، ولكن أهميتهم تكمن في كونهم أول من قام بوضع وصوغ المنهج العلمي الصحيح، وأول من دعى إلى تفسير الكون المحيط بنا تفسيراً طبيعياً يتجاوز الغيبيات

والفكر الأسطوري الديني، الذي كان مهيمناً على البشرية. فأسهموا بذلك في توجيه الفكر البشري نحو الطبيعة لمعرفة قوانينها التي من خلالها يستطيع الإنسان السيطرة عليها ووضعها في خدمته وتسخيرها لمصلحته.

ثانياً: العوامل الأساسية في نشوء العلم العربي - الإسلامي وتطوره:

من الصعوبة بمكان الإحاطة التامة والشاملة بالعوامل الأساسية في نشوء ظاهرة العلم العربي - الإسلامي في العصور الوسطى. ولتحديد تلك العوامل لابد من التطرق إلى مجموعة من القضايا والمسائل التي لها صلة بهذا الموضوع المعقد الذي يخضع لعوامل متعددة ومتنوعة. ومن القضايا أو الأسئلة المطروحة بهذا الخصوص، مسألة ما إذا كان نشوء ظاهرة العلم العربي - الإسلامي وقيام المؤسسات العلمية من مراكز الترجمة ومؤسسات تعليمية، ومراصد فلكية ومستشفيات، ودوائر علمية هو تعبير عن تطور حضاري حتمي، يعكس ما وصلت إليه الحضارة العربية - الإسلامية، في ذلك الوقت، أم أنه مجرد ظاهرة ثانوية، لا تتعدى ترجمة وتكرار وشرح علوم «الأوائل» دون تمثلها ودون الإسهام في تراكم المسألة المعرفية على الصعيدين النظري والعملي؟. وهل كانت الغلبة دائماً للعلوم الدينية النقلية على حساب العلوم الفلسفية العقلية؟. وهل مسألة الصراع بين العلوم العربية والعلوم الأجنبية، علوم المسلمين وعلوم «الأوائل» علوم اليونان وعلوم الرحمن، المؤسسة الدينية ورجالها والمؤسسة العلمية ورجالها، هي مسألة تمس قضية توازن القوى الاجتماعية والفكرية، أم أنها مسألة مبالغ فيها. وأن تلك المسألة، مسألة العلاقة بين الدين والعلم أو الدين والفلسفة لم تكن بالحدة التي يتصورها الكثير من الباحثين[٢٦]؟. فالباحث في تاريخ العلم العربي الإسلامي يواجه صعوبات متنوعة، ربما يكون أهمها هو أن دراسة العلوم العربية الإسلامية هي دراسة مازالت تحبو في أول طريقها في المؤسسات العلمية وفي اهتمامات الباحثين العرب المعاصرين. وإن الصورة التي أمامنا لطبيعة تطور العلم العربي الإسلامي مازالت ناقصة من جوانب عديدة، أضف إلى ذلك أن التعامل مع ظاهرة العلم العربي الإسلامي يبدو وكأنه يسير فوق حقل من الألغام في وسط ركام هائل من المناقشات والحوارات في مسألة العلم والحضارة والتراث والمعاصرة وغيرها. وهذه المناقشات والحوارات لا تتم في مناخ صحي موضوعي، بل تتم وسط ضغوط حضارية ونفسية واجتماعية لايمكن الاستهانة بها، نظراً لأن دراسة تاريخ العلم العربي الإسلامي ضمن منظور موضوعي يرتبط بحالة التردي العام للوضع الحضاري الراهن في العالم العربي. وبمشكلة البحث عن خلاص لمثل هذه الحالة، وبمشكلة الفجوة العلمية

والتكنولوجية الهائلة بين العرب والمسلمين من جهة وبين الغرب المتقدم من جهة أخرى[27].

لقد تطور الاهتمام بتاريخ العلم العربي وبالحضارة العلمية الإسلامية برمتها بعد الحرب العالمية الثانية ومع بداية حركة التحرر الوطني - حيث كان البحث عن الهوية الوطنية والقومية في مواجهة ثقافات المستعمر المتطورة الشغل الشاغل للمفكرين العرب. وفي هذا الإطار ظهرت تيارات فكرية عربية متنوعة لمعالجة ظاهرة نشوء الفكر العربي - الإسلامي - تيارات تدعو إلى قطع الجذور مع ماضي الأمة وتراثها، أي إعلان الطلاق مع كل التراث العلمي العربي الإسلامي وتطرح مسألة الارتباط بالفكر الغربي كمخرج من الأزمة. وتيارات أخرى تقدس التراث وترى أن كافة المسائل الملحة من «طبيعية، رياضية، طبية» قد حلها الأجداد، فالماضي بالنسبة إلى هؤلاء هو مخدة الريش المريحة التي نضع فوقها رؤوسنا المتعبة[28].

وبالرغم من التفسيرات المتعددة والمتنوعة لنشوء ظاهرة العلم العربي - الإسلامي فإنه من غير المقبول الأخذ بالتفسيرات الساذجة وغير المنطقية لنشوء هذه الظاهرة المعقدة. حيث أنه من المستبعد أن يكون مرض خليفة من الخلفاء المسلمين سبباً كافياً لدخول علم الطب وترجمة كتبه وفتح «البيمارستان». أو أن تكون رغبة خليفة أو حاكم معين سبباً كافياً لنشوء العلم. أو أن ظهور كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» كان هو السبب المباشر لوقف النشاط الفلسفي في الحضارة الإسلامية[29].

«فابن النديم» يقدم تفسيراً ساذجاً لنشوء الفكر العربي - الإسلامي لا يمكن الأخذ به، حيث يعتقد أن سبب ترجمة الكتب العلمية والفلسفية ونقلها من اللغات الأخرى وخاصة اليونانية منها، يعود لذلك الحلم الجميل الذي حلمه «المأمون» ذات ليلة فيقول: «إن المأمون رأى في منامه رجلاً أبيض مشرباً حمرةً واسع الجبهة مقرون الحاجب أصلع الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره - قال المأمون: وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة فقلت له من أنت، قال أنا أرسطاليس، فسررت وقلت أيها الحكيم أسألك؟ قال: سل، قلت ما الحسن. قال: ما حسن في العقل. قلت ثم ماذا؟ قال ما حسن في الشرع. قلت ثم ماذا؟ قال ما حسن عند الجمهور. قلت ثم ماذا؟ قال ثم لا.. فكان هذا المنام من أوجه الأسباب في إخراج الكتب[30]. إن هذه التفسيرات الساذجة وغيرها تتجاهل الجذور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لنشوء العلم العربي - الإسلامي. فالعلم العربي الإسلامي هو نتاج مباشر لحاجات اقتصادية واجتماعية، تستمد جذورها من طبيعة التطور الذي شهدته الحضارة العربية الإسلامية الصاعدة، في عصر النهضة الإسلامي في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين[31].

لقد عمل الإسلام على نشر العلم، وجاء وهو يحمل في طياته الدعوة لإشاعة العلم بين الناس. حيث عدّ الإسلام العلم عبادة، كما عدّه فريضة، جعلت فدية الأسير تعليم عدد من صبيان المسلمين. ففي الإسلام لم يقم كهنوت يحتكر العلم، ومع هذا بقي المتعلمون قلة، وظل العلماء ندرة، وبقي العلم بعيداً عن رتبة القيادة، لأن الحفظ هو السائدة والكتب ظلت تخط باليد، رغم أن المسلمين من عهد الحكم الأموي تعلموا من الأسرى الصينيين فن الطباعة بالقوالب[٢٢]. فمع قيام الحضارة الإسلامية، انطلق المترجمون بحثاً عن كل مصادر المعرفة المتاحة في عصرهم ونقلوها إلى العربية. وفي غضون قرنين «٧٥٠-٩٥٠م» - تيسر لحكام العرب بواسطة رعاياهم من مسيحيين ويهود أن يزوّدوا لغتهم بخير ما أنتج الإغريق من علم. كما أفادت الحملات البعيدة إلى الشرق في نقل تراث الهند والصين إلى دار الخلافة، حيث أقبل عليها الباحثون بالترجمة والدرس، فتزاوجت ثقافات متباينة وأثمرت مركباً ثقافياً جديداً. فلم يكن نقلاً إذن، بل تلاقحاً بين تلك المنابع المتعددة، فنسجت خيوطاً مختلفة، وارتبط بعضها بالآخر وأضيفت إليها صبغة جديدة[٢٣].

وقد نشأ العلم العربي في أحضان شروط ثقافية مواتية، وهي كما أشار إليها «سارتون» سماحة الدين الجديد وبساطته واعتداله، ومرونة اللغة العربية وتمكنها من أن تكون لغة معرفة ومنطق. فقد استمرت تلك اللغة لمدة قرون طويلة لغة عالمية. وكذلك كان الحج وسيلة لجمع المسلمين على ثقافة موحدة، وأخيراً الاعتراف بالامتياز الثقافي للشعوب المغلوبة والإفادة منها والاستعانة بها[٢٤].

فالفتوحات العربية فرضت على المجتمع خروجاً على العلاقات القبلية البدوية المحدودة الآفاق، فخلقت احتياجات أنشأت بدورها علاقات إنسانية واسعة. ونشأت مصالح تجارية متطورة وولد اتساع الرقعة الحاجة إلى خبرات الأمم الأخرى. ولم تبدأ النهضة العلمية العربية إلا بعد انتقال الخلافة إلى بغداد، حيث التقت العقلية العربية بالفارسية وحدث تلقيح العقلية العقائدية بالعقلية النظرية. فالحسن بن الهيثم «١٠٢٠م» كان عالماً رياضياً وفيزيائياً جمع بين الاستقراء والقياس في البحث العلمي، وقدّم الأول على الثاني، وحدد الشرط الأساسي للبحث العلمي، وهو الموضوعية في طلب الحق دون تأثر بأي رأي أو عاطفة سابقة. وقد أسمى التجربة «بالاعتبار» وأسمى من يقوم بها «بالمعتبر»[٢٥] وقد تيسر للعرب والمسلمين بهذا المنهج أن يصلوا إلى نتائج علمية هامة. ولا تعنينا هنا تلك النتائج المباشرة بقدر ما يعنينا إضافتهم الإيجابية إلى المنهج العلمي، فضلاً عن قيامهم بدور المعبر والجسر الذي مكّن المعرفة من

الاستمرار والنمو، وعندما تدهور السلطان السياسي للمسلمين ولحقه الكسل والتشاؤم، تأخر العلم العربي بدوره[٣٦].

وكثيراً ما يتردد القول بأن رسالة العلم العربي لم تكن تغدو وسيلة مواصلات نقلت علم اليونان إلى الغرب فانطلق في تقدمه في العصور الحديثة. ولو صح ذلك لكان أصحاب العلم الأصليين هم أولى بالتقدم، ولم يحدث ذلك، بل إن الغرب نفسه لم تكن تعوزه اللغة في قراءة التراث اليوناني والإفادة منه، ولم يكن في حاجة لمن يترجمه إلى لغة أخرى، فالعربية أشق عليه من لغة اليونان والرومان. والواقع أن العلم القديم كان في حاجة إلى حاضنة ثقافية جديدة يفرخ من خلالها في ظل أوضاع مختلفة. ولم يكن العرب مجرد ضمين لهذا العلم، بل لقد استطاعوا أن ينقلوا عن غيرهم ثم تمثلوه وأبدعوا شيئاً جديداً. والعلم العربي هو إحدى حلقات السلسلة الثقافية التي نعيشها اليوم. وقد كانت الثقافة العربية جسراً أو بالأحرى الجسر الوحيد الرئيسي بين الشرق والغرب. فأوصلت الرياضيات الهندية والورق والحرير والخزف الصيني إلى أوروبة وربطت بين البوذية في أقصى الشرق وبين اليهودية والمسيحية في الغرب[٣٧].

فالعلم هو نتاج ثقافي لحضارة معينة، ولا يمكن أن يتطور إلا ضمن مجتمع وصل إلى مرحلة متقدمة من التطور الاقتصادي والاجتماعي، والذي يجعل انبثاق العلم في هذا المجتمع في لحظة تاريخية معينة حاجة موضوعية، وليس اختياراً ذاتياً، وإنه تعبير عن الحاجة إلى معرفة علمية تؤدي إلى فهم أكبر للظواهر الطبيعية والإنسان.

إن تطور علم الجغرافية على يد الجغرافيين المسلمين لا يمكن أن يعود إلى مجرد الاهتمام الشخصي لهؤلاء في معرفة أحوال البلاد والعباد، أو لترجمة كتب بطليموس الجغرافية أو غير ذلك من الأسباب الآحادية، وأن تطور هذا العلم يعود لتوسع حدود الدولة الإسلامية، الذي يتطلب معرفة جغرافية بتضاريس البلدان الجديدة وممراتها المائية وأحوال سكانها الاقتصادية... الخ. فعلى سبيل المثال، فإن قتيبة بن مسلم الباهلي عند غزوه لمدينة بخارى واجهته مشكلة عدم معرفته لهذه البلاد وتضاريسها وعاداتها، فأرسل إلى الحجاج بن يوسف الذي كتب لقتيبة أن يرسم صورة أو خريطة لمدينة بخارى والمدن المحيطة بها ليسهل عليه دخولها[٣٨].

فعلم الجغرافية بدأ بدراسة كتب بطليموس وغيرها ودراسة الخرائط التي وضعها اليونان، لكن المسلمين الذين كانوا بحاجة إلى علم الجغرافية لأسباب اقتصادية واجتماعية وسياسية، فاقوا اليونانيين وطوروا هذا العلم بحسب حاجاتهم على يد ابن خرداذبة والأصطخري والهمداني وغيرهم. وسار

تطور علم الجغرافية بخط متواز مع تطور علوم الفلك والحساب والهندسة وصناعة الإصطرلاب والبوصلات والسفن البحرية وإقامة المراكز الفلكية[٣٩]. وإن ما ينطبق على علم الجغرافية ينطبق على كافة العلوم الرياضية برمتها من فلك وهندسة وجبر وغيرها.

وإخوان الصفا في بغداد، في القرن العاشر الميلادي، الرابع الهجري، صنعوا مثل ما صنع فيثاغورث، فوضعوا تعاليم فكرية وثقافية تبادلوها في حلقة مغلقة قاصرة على المريدين، محاطة بسياج من السرية وبسبب هذه السرية لم تلق حركة إخوان الصفا في العالم الإسلامي ترحيباً، بل لقيت ريبة وحذراً، مخافة أن يكون في باطنها أفكار مذهبية أو سياسية هدامة. وقد وضع اخوان الصفا إحدى وخمسين رسالة نجدها اليوم في أكثر من طبعة ونجد حولها أكثر من دراسة[٤٠].

والرياضيات تطورت على يد أبي يونس والخوارزمي وأبي الحسن الإقليدي والكاشاني والكرخي والطوسي وابن الهيثم وغيرهم. فهؤلاء لم يكونوا مجرد نقلة أو شارحين للعلوم الرياضية عند اليونان، بل إن حاجات التطور الاقتصادي والاجتماعي للحضارة العربية الناشئة، لعبت دورها كقوة ضاغطة لتطور العلوم الرياضية سواء من الناحية النظرية أو العلمية.

وفي علم الفلك، فإن أول الترجمات العربية التي قام بها العرب في علم الفلك هي التي تناولت المصادر الهندية والفارسية مثل «زيج السند – الهند وزيج الشهريار» ثم بعد ذلك ترجموا التراث اليوناني الفلكي وخاصة نظام بطليموس، وقاموا بعد ذلك بمقارنات ودراسات عديدة للقيم العددية التي يذكرها الهنود والفرس واليونان في المراصد الفلكية الإسلامية في ذلك الوقت، وكان من نتيجة هذه الدراسات العملية والمقارنات، أن طرحوا أنظمة جديدة مبتكرة وقامت أرصاد مهمة مثل أرصاد يحيى بن أبي منصور وحبش الحاسب لمواقع الكسوف والخسوف، بل والكواكب السيارة في بغداد وأرصاد أبي يونس في القاهرة وأرصاد الخوارزمي في خوارزم وغيرها[٤١].

أما في الحساب، فقد اعتمد العرب على ثلاث مصادر أجنبية: هي الحساب الهندي والحساب الستيني ذي الأصل البابلي – الذي نقل عن طريق اليونان – ثم حساب ما يسمى حساب اليد أو حساب الكتاب. وكان من نتيجة ذلك، أن أوجد العرب نظاماً رياضياً موحداً نجده واضحاً في كتاب أبي الحسن الإقليدي وفي كتاب مفتاح الحساب لغياث الدين الكاشاني. وربما يكون المثل الأكثر وضوحاً هو علم الجبر، الذي كتبه الخوارزمي بطريقة مبتكرة تختلف عما كتبه اليونان والهنود وغيرهم، فجاء كتابه في الجبر ليشق طريقاً جديداً في العلم الذي تطور

بعد ذلك على يد أبي كامل المصري والكرخي والسموءل والطوسي[42]. فالدراسة التي قام بها روبرنتسي وكيندي في عام ١٩٥٧ أكدت بأن الهيئة التي عرضها الطوسي في تذكرته لحركة القمر والزهره والكواكب العليا الثلاثة، المريخ، والمشتري، وزحل، كانت مجرد بداية أتمها علماء مراصد «مراغة»، وعلى رأسهم قطب الدين الشيرازي ومن بعدهم ابن الشاطر في دمشق. واكتشف الباحثان أن هيئة كوبرنيكس تشبه إلى حد كبير هيئة ابن الشاطر، وأن الحيلة الهندسية التي استعملها كوبرنيكس هي نفس الحيلة التي استنبطها الطوسي[43].

ونتيجة لتطور الطب بشقيه النظري والعملي في الحضارة الإسلامية، فقد أدى هذا التطور إلى ظهور الموسوعات الطبية الكبيرة، مثل كتاب الحاوي للرازي، أو كتاب القانون لابن سينا، كما اشتهرت الكتب المبسطة التي يستطيع العامة استخدامها دون اللجوء إلى أطباء، مثل كتاب «إلى من لا يحضره الطبيب» ويعرف بكتاب «طب الفقراء»[44].

وفي هذا المجال، قام يوحنا بن ماسويه بتشريح القرود بهدف الدراسة واستخرج الأطباء المسلمون أمعاء الحيوانات لخياطة الجروح. وهناك كتب حول هذه المواضيع مثل كتاب «ثابت بن قرة» في تشريح بعض الطيور[45].

لذلك نرى أن التطور الحضاري للخلافة الإسلامية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، وتوسعها وتعدد الأجناس فيها، والأقوام، ودخول العلوم الجديدة إليها لأول مرة، منقولة إليها من الفارسية والهندية والسريانية واليونانية عبر حركة الترجمة الواسعة، التي كانت في حد ذاتها تعبيراً عن الحاجة لعلوم جديدة تتفق مع طبيعة التطور الذي شهده ذلك العصر. وبذلك كانت الحضارة العربية الإسلامية بحق الوريث الشرعي للمراكز العلمية التي كانت مزدهرة في عصور سابقة على قيام الحضارة العربية الإسلامية، فقد استفاد المسلمون من تراث مدرسة الاسكندرية ومن المراكز العلمية في إنطاكية وحران ونصيبين والرها وجنديسابور. وكانت مدرسة الاسكندرية من أهم مراكز الحضارة الهلينية - البيزنطية حيث كان الفكر الأرسطي الفلسفي ومؤلفات أبقراط وجالينوس الطبية أساس المنهج التعليمي هناك، وفي الاسكندرية سيطرت رياضيات إقليدس وكتابه - «أصول الهندسة» الذي يدرسه إقليدس نفسه. وكذلك كتاب «المجسطي» لبطليموس. وقام أرخميدس بتدريس العلوم الميكانيكية في تلك المدرسة، التي آثرت تأثيراً هائلاً في انتقال العلوم اليونانية للمسلمين. كذلك نقل المسلمون من مدرستي إنطاكية وحران وما ورثاه من تقاليد مدرسة الاسكندرية. ومن حران

بالتحديد انتقل إلى بغداد عدد من العلماء، مثل ثابت بن قرة وولده سنان والبستاني.. وعن طريق مدرسة جنديسابور في فارس، انتقل التراث العلمي الهندي والتراث اليوناني بعد هجرة عدد من العلماء من أثينا إلى هذه المدرسة. وقد نقل المسلمون إلى عاصمتهم الجديدة عدداً كبيراً من الكتب من جنديسابور. كما لعب علماؤها دوراً هاماً بعد انتقالهم إلى بغداد، وخاصة في الطب وفي حركة الترجمة، فقد اشتهر من أطبائها ومترجميها في بغداد «جورجيس ابن بختشوع وجبرائيل بن بختشوع ويوحنا ابن ماسويه. وإلى جانب كون الحضارة العربية الإسلامية شكلت وريثاً شرعياً للمراكز العلمية السابقة عليها، فإن حاجات التطور الجديدة فرضت على هذه الحضارة إقامة مؤسساتها العلمية الخاصة بها[٤٦].

فالعلماء المسلمون لم يكونوا مجرد شارحين ناقلين مكررين لعلم الأوائل، بل إنهم ترجموا هذه الكتب ودرسوها وتمثلوها ونقدوا نتائجها وأصلحوا ما أمكن اصلاحه وأقاموا معرفة جديدة بما يتفق مع إمكاناتهم وحاجاتهم ومستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي لعصرهم، الذي عاشوا فيه. لذلك فقد عبر واحد من أشهر مؤرخي العلم في عصرنا عن هذه الحقيقة بالقول: «إن العلم الإسلامي لم ينقل العلم الإغريقي نقلاً حرفياً بل أعاده إلى الحياة من جديد بعد هضمه ومزجه بالثقافة الإسلامية، أي أنه مرَّ بنفس العملية التي مرَّ بها تراث الشرق القديم عندما هضمه وتمثله الفلاسفة الإيونيين الأوائل[٤٧].

وهكذا نرى أن نشوء الدولة الإسلامية الجديدة وتطورها الحضاري في كافة المجالات الحياتية «الاجتماعية والرياضية والفلكية والطبية» تطلب تطوراً علمياً مرافقاً في خط متصاعد مع هذه التطورات الكبيرة، في نمط حياة دولة جديدة توسعت أركانها وأصبحت عاصمتها منطقة جذب حضاري لكل العقول القادرة على سد الاحتياجات المتزايدة للدولة في شؤون الإدارة والطب والجغرافيا والفلك والجيش والصناعة والزراعة وغيرها. فلم تعد علوم الخطابة والشعر، بل لم تعد العلوم الإسلامية وحدها كافية لسد حاجات التطور الجديدة، ولم يعد التنظيم الاجتماعي القديم والنشاط الرعوي والاقتصادي البدائي المعتمد على نظام التبادل والمقايضة قادراً على الاستمرار في دولة مدنية تعتمد على نظام اقتصادي جديد يعتمد على التجارة. لذلك كان لا بد من أن تتطور كافة العلوم لسد الحاجات المتنامية للدولة الإسلامية الجديدة. ونتيجة لهذا التطور، لم تعد الخرافات «الكرامات» تلقى رواجاً كبيراً بين الجماهير، وبالتالي فإن وجود تيار عقلاني يأتي ضمن منطق الضرورة رغم ما يثار من شكوك حول الدوافع الحقيقية لنقل الفلسفة والعلوم.

فظاهر الأمر أن الأمراء العباسيين نفهموا الحضارات الأخرى وأرادوا إغناء العلوم العربية بالعلوم الفارسية والهندية واليونانية، وخصوصاً «اليونان» وكان الفارق كبيراً بين ما ينزع إليه الناس بحكم الطبع الموروث، وبين ما نقل من الثقافة اليونانية، وبرغم هذا الفارق الكبير نقلت ثقافة اليونان ورحبت بها الصفوة المفكرة كما رحبت بها الدولة الرسمية. وحدث نتيجة ذلك تعارض بين صوفية الدراويش وعقلية العلماء. فالأسلاف نقلوا عن اليونان فلسفتهم وعلومهم وسرعان ما أطلق عليها اسم «علم الأوائل» تلك صنوف العلم على اختلافها من علوم رياضية وعلوم طبية وفلكية، وإلهية، ورحب بتلك العلوم جماعة أرادت أن تستخدمها دفاعاً عن دين الإسلام ضد اعدائه[48].

وجماعة أخرى استفادت من هذه العلوم وقامت بإعادة صياغتها بقوالب علمية جديدة تلبي الحاجات المتزايدة للدولة العربية الإسلامية الناشئة، في كافة المجالات والإختصاصات العلمية المتنوعة، الهندسية، والطبية، والرياضية، والإجتماعية...».

ثالثاً: المواقف المتباينة لفقهاء المسلمين ورجال الدين من العلوم الجديدة الدخيله على علوم المسلمين.

أن ظهور العلم في أي مكان مشروطاً بالرحم الحضاري الذي ينشأ فيه، وبتوفر الرعاية اللازمة لنشوئه وتطوره، هذا العلم الذي ينشأ في حضارة معينة وتتوفر له شروط التقدم سيجد نفسه في الوقت ذاته في صراع مع أطراف معينة من الموروث الثقافي لتلك الحضارة، وخاصة الدين. فالموروث الثقافي، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يرحب بالقادم الجديد ويحتفل بقدومه. وهذا الأمر لاينطبق على الحضارة الإسلامية فقط، بل هو قاعدة عامة كما حدث في أوروبة أثناء صراع العلم الحديث إبان الثورة الصناعية الكبرى بزعامة الطبقة البرجوازية الجديدة، وبين الموروث الثقافي بأشكاله الإيديولوجية بوجه عام، والدينية بوجه خاص[49]. فالعلم عندما يتقدم فإنه يكسب أرضاً ثابتة على حساب أطراف أخرى في الموروث الثقافي والحضاري للثقافة التي تنشأ فيها، وهذا ما حدث في الحضارة الإسلامية دون شك. فمدلول «العلم» لدى فقهاء المسلمين يعني بوجه عام «العلم الديني». فابن تيمية يؤكد على أن «العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي يستحق أن يسمى علماً. وما سواه، إما أن يكون علماً فلا يكون نافعاً، وأما ألا يكون علماً وأن يسمى به.. ولئن كان علماً نافعاً فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلى الله عليه وسلم[50]. فالمتطرفون من أهل السنه وأتباع السلف، لم يكونوا ينظرون نظرة الرضى إلى أي فكر دخيل، «فالعلم» عندهم لفظة لا تعرف إلا معنى

واحد، وهو العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم، أما عدا ذلك فهو إما خارج عن مجال العلم إطلاقاً، وإما هو معرفة لاتنفع ولا تستحق التحصيل، لا بل إن مثل هذه المعرفة الدخيلة التي لا تنفع، قلما يقف أمرها عند هذا الحد السلبي، إذ يغلب أن تجاوزه إلى ضرر فعلي لأنها كثيراً ما تميل بحاملها إلى الاستخفاف بالدين ودراسته[٥١].

فالعلم المقصود عند الغزالي هو العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله. فالمقصود الأقصى هو «العلم بالله»[٥٢]. ومما لا ريب فيه أن المتشددين من الفقهاء ورجال الدين الإسلامي يدينون النظر الفلسفي، بشكليه المادي والمثالي على السواء. فالفلاسفة كما يقول أبو بكر الخوارزمي، «أجهل خلق الله وأحمق الناس» فأساس الإلحاد والزندقة مبنيّ على مذهبهم، والكفر كله شعبة من شعبهم، ورئيسهم أفلاطون الملحد[٥٣]. وهناك أقوال كثيرة منسوبة إلى السلف، تعارض النظر العقلي الكلامي، وتصف المتكلمين إنهم «شر الخليقة» الغالب عليهم الزندقة[٥٤].

ويتهم ابن الجوزي أصحاب الكلام بأن علمهم «أفضى بأكثرهم إلى الشكوك وببعضهم إلى الإلحاد»[٥٥]. فابن الصلاح معروف بعدائه للفلسفة وللفلاسفة، وفي مقالته المشهورة «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة. ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان.. وأي فن أخزى من فن يعمي صاحبه عن نبوة نبينا محمد(ص)»[٥٦]. لم يكتف ابن الصلاح بالهجوم على الفلاسفة والمشتغلين بها بل يحرض الحكام على اضطهاد الفلاسفة فيقول: «فالواجب على السلطات أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم، ويخرجهم من المدارس ويبعدهم ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام لتخمد نارهم ويُمحى آثارها وآثارهم. يسر الله ذلك ويعجبه ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرّس مدرسة، من أهل التصنيف فيها والإقرار لها ثم سجنه وإلزامه منزله. وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم، فإن حاله تكذيبه، والطريق في قلع الشر قلع أصوله وانتصاب مثله مدرساً من العظائم جملة»[٥٧].

أما الإمام الصنعاني فيربط بين علوم اليونان وبين البدع فهو يشكو في كتابه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» من أنه نبغ في هذا الزمان من عادي علوم القرآن – وحث الرجوع في ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة اليونان»[٥٨].

ويصف ابن المرتضى، الحسن

البصري بأنه «كان للبهاشمه عنده نفرة لأمرين أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل»[٥٩].

وابن تيمية معروف بعداوته للفلسفة والمنطق وله مؤلفات في الرد عليهما، وتاج الدين السبكي يقف في خصومة الفلسفة موقفاً حاسماً، وإن يكن قد خفف هجمته بالنسبة إلى المنطق، فلم يحرمه تحريماً كاملاً، فيكفي أن اشتغل به أئمة سابقون، كالغزالي، وأما السيوطي فيحرم الاشتغال بالمنطق قائلاً عن نفسه: «كنت في مبادئ الطلب قرأت شيئاً في علم المنطق، ثم ألقى اللّه كراهيته في قلبي، وسمعت أن ابن الصلاح الشهر زوري أفتى بتحريمه، فتركته لذلك، فعوضني الله تعالى عنه علم الحديث الذي هو أشرف العلوم»[٦٠].

وبالرغم من أن ابن تيمية من أكثر الشخصيات السلفية تهجماً على العلوم الفلسفية، فإنه في الوقت ذاته يفرق بين العلوم المختلفة فيستحسن العلوم الطبيعية ويؤكد أن كلام الفلاسفة في الطبيعيات غالباً جيد، وهو كلام كثير واسع ولهم عقول عرفوا بها ذلك، وهم يقصدون الحق لايظهر عليهم العناد ولكنهم جهّال بالعلم الإلهي إلى الغاية»[٦١]. أما العلوم الرياضية فإن ابن تيمية يؤكد أهميتها ويعدّها من العلوم التي تنشط العقل وليست من الأشياء المذمومة، بل إنه يعدها ضرورية لعلوم الفرائض وقسمة التركة والمواريث

وغيرها. لهذا السبب نجد أن دوافع ابن تيمية الحقيقية من مدافعة ومعاداة بعض العلوم الفلسفية هو تأثير هذه العلوم على الإيمان الديني وخاصة البحث في مسائل مابعد الطبيعة، أما البحث في الطبيعيات والرياضيات والطب وغيرها فإنها من الأمور المحمودة لدى ابن تيمية»[٦٢]. وإن ماقام به ابن تيمية من نقد للمنطق الأرسطي لم يكن يطمح من خلاله الوصول إلى معرفة جديدة، أو لوضع مناهج بحث جديدة على أنقاض المنهج القديم، فإن نقد ابن تيمية كان يهدف العودة للمصادر الأصلية للإسلام من قرآن وحديث، والعودة للعلوم الشرعية كالفقه والأصول وغيرها، لكن هذه المحاولة الجريئة والصاخبة لابن تيمية وخاصة في كتابه كتاب الرد على المنطقيين، كتاب «نقد المنطق»[٦٣]، وكتاب «درء تعارض العقل والنقل»[٦٤] وكتابه «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان»[٦٥]. ولاشك بأن عدم اكتفائه بتحريم المنطق كانت بحد ذاتها خطوة إيجابية لإزالة روح الرهبة التي عامل بها علماء المسلمين منطق أرسطو وعلوم الأوائل، وكانت خطوة إيجابية ساعدت على نشر المنطق الأرسطي نفسه في الدوائر الفقهية غير المطلعة عليه»[٦٦].

والإمام الغزالي الشخصية الدينية الهامة التي كان لها أثر كبير في الفكر العربي الإسلامي يعد من أكثر الفقهاء المسلمين عداوة للفلسفة من خلال كتابه

«تهافت الفلاسفة». وعلى الرغم من نظرته الموضوعية التي فرقت بين علوم وعلوم، فلم يجد بأساً من دراسة الرياضيات والمنطق من بين فروع الفلسفة، لكونها دراسة لاتتعرض في حد ذاتها للأمور الدينية نفياً ولا إثباتاً. وعلى الرغم من موقفه هذا، فقد حذّر من خطر الرياضيات والمنطق من آفات قد تنجم عنها تضر بالعقيدة، لهذا السبب لم يشأ الغزالي أن يستخدم كلمة «منطق» في صورتها اللفظية الصريحة، كعنوان لمؤلفاته المنطقية، كأنما أراد لها ألا تلفت النظر بعنوانها، مادام مثل هذا اللفظ قد اقترن في أذهان المحافظين بالمقت والكراهية، لذا أخذ يختار لمؤلفاته المنطقية أسماء مثل «معيار العلم» و«محك النظر»[٦٧] ...إلخ.

مع كل هذا، فقد حرص الغزالي في دراسته المنطقية أن يبين بطريق غير مباشر نفع المنطق في الدراسات الفقهية، بأن جعل يسوق أمثلته من الفقه، وهذا كان واضحاً في كتابه «المستصفى» الذي جمع فيه ما أراد أن يقوله في أصول الفقه، وقدم للكتّاب بمقدمة لخص فيها جوانب المنطق الأساسية»[٦٨]. فالغزالي كان يدافع عن العلوم الرياضية بشدة، فهي علوم «ليس يتعلق بشيء فيها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية لا سبيل لمجاهدتها بعد فهمها ومعرفتها»[٦٩]. - وهو يحذّر من معاداة العلوم الرياضية باسم الدين «لقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه للأمور الدينية»[٧٠]. أما بالنسبة للعلوم الطبيعية، فإن الغزالي يقسمها إلى علم السماء، علم النجوم، علم الحيوان، علم النبات، علم المعادن، والعلاقة بين هذه الأقسام وأسباب تغييرها واستحالتها وامتزاجها. ودراسة العلوم الطبيعية هو أمر محمود، لكن الغزالي يحذر فقط من مسألة واحدة تتعلق بالإيمان الديني، وهي مشكلة الإيمان بالسببية الطبيعية بمعزل عن كون الله علة وسبب حدوث الأشياء وتغييرها في الطبيعة»[٧١]. أما موقفه من المنطق فإنه شبيه بموقفه من العلوم الرياضية، فالمنطق لا يتعلق بالدين نفياً أو إثباتاً، بل هو كما يقول الغزالي في مقاصد الفلاسفة بحث على تعلم المنطق، فإن فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية. فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية، صار المنطق لامحالة عظيم الفائدة»[٧٢].

أما الإمام «ابن حزم» رأس المذهب الظاهري في الأندلس فإنه كان من المؤيدين لكافة العلوم دون استثناء، لكونها لاتتعارض مع الدين. حيث يرى أنه «ليس في الشرائع علة أصلاً بوجه ما من الوجوه، ولاشيء بموجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط، إذ ليس في العقل مايوجب تحريم شيء مافي العالم وتحليل

آخر، ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر. فالأوامر موجبة لما وردت به فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً اصلاً ولايمنعه»[٧٣].

- والعلوم في رأي ابن حزم تنقسم أقساماً سبعة عند لكل امة وفي كل زمان ومكان. وهي علوم شرعيّة لكل امة، وعلم أخبارها، وعلم لغتها، والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلها وهي علم النجوم، وعلم العدد، والطب وعلم الفلسفة، وهي معرفة الأشياء على ماهي عليه من حدودها»[٧٤].

فالعلوم في رأي ابن حزم حاجة موضوعية لابدً منها. وهي حاجة ماسة للجماعة، ومن هنا دافع ابن حزم عن العلم وطالب المسلمين بالنظر في العلوم المختلفة بروح التسامح وبتجرد عن الأهواء ودون إطلاق الأحكام المتسرعة فيقول: أنه رأى طوائف من الخاسرين شاهدهم أيام عنفوان طلبه وقبل تمكن قواه في المعارف.. يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين، نتيجة بحث موثوق به، على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة»[٧٥]. فالشيء الذي لايمكن نكرانه، أن المسلمين نقلوا عن اليونان فلسفتهم وعلومهم وسرعان ما أطلق عليها اسم «علوم الأوائل» أو علوم القدماء، ليعارضوا بينها وبين ماهو «علم العرب» وكانت علوم الأوائل تشمل مختلف صنوف العلم على اختلافها، رياضية وطبيعية، وإلهيات، وما اشتملت عليه هذه الأقسام من طب وفلك وموسيقى وغيرها. وقد رحبت «بعلوم الأوائل» أو مايسمى «العلوم الدخيلة» جماعة من الفقهاء والمفكرين المسلمين، ورأت أن تستخدمها دفاعاً عن دين الإسلام عقيدة وشريعة ضد إعدائه. وجماعة أخرى رأت في تلك «العلوم الدخيلة» خطراً كبيراً على الدين الإسلامي وشرائعه. وبالرغم من تلك المواقف فإن الدولة الإسلامية الجديدة التي نشأت وتطورت في مختلف جوانب الحياة، كانت بحاجة ماسة إلى تطور علمي يواكب هذه التطورات في حياة الدولة الجديدة ويسد احتياجاتها المتزايدة، في كافة شؤونها الإدارية، الطبية، الزراعية، الصناعية، الفلكية، الجغرافية، العسكرية، فالعلوم الإسلامية كافة من خطابة وشعر وغيرها لم تعد كافية لسد حاجات التطورات الجارية في جسد الدولة العربية الإسلامية الفتية. لذلك كان لابد من تشجيع للعلوم المتنوعة لهذه الغاية. فالرياضيات ضرورية لمعرفة أوقات الصلاة، وتقسيم المواريث، والفلك ضروري لتطور علم البحار والزراعة والجغرافية، ولهذا السبب انتشرت المراصد الفلكية التي لعبت دوراً في حياة الحضارة الإسلامية، فالهندسة ضرورية لأعمال المساحة، ومعرفة أوضاع العقارات، وتطور علم الحيل «الميكانيك» دليل على التطبيقات الواسعة للعلم العربي الإسلامي على الواقع، هذا الأمر تنبه إليه عدد من المفكرين المسلمين حيث نوّهوا إلى ضرورة

ارتباط العلم بالواقع والتطبيق، وتطور العلم مرتبط بتطور الحضارة، هذا الرباط الذي لافكاك منه والذي يؤكد على مسيرة الارتباط بين تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية للدولة الإسلامية بتطور العلوم وتطبيقاتها الميدانية.

رابعاً: دور العلماء العرب والمسلمين في تطور الحضارة الإسلامية:

إن التفسير الساذج البسيط لظاهرة حركة نقل العلوم من اليونانيين إلى العرب، الذي درج عليه المؤرخون منذ ابن النديم، والذي يربط تلك الظاهرة «بمنام» المأمون الذي رأى فيه أرسطو، يعدّ تفسيراً ذاتياً وبسيطاً ولايعكس حقيقة هذه الظاهرة المعقدة، ولفهمها فهماً صحيحاً يجب الالتفات إلى حركة التاريخ وما خلفته من ضرورات إجتماعية وتفاعلات فكرية وحاجات ضرورية، هي التي عقدت الصلة، بصورة موضوعية بين الفكر العربي - الإسلامي والفلسفة اليونانية.. فما كان لأرسطوطاليس أن «يحظى بلقاء المأمون» في منامه لولا أن هذا الفيلسوف كان موجوداً بالفعل في العالم الفكري لمجتمع الخلفاء العباسيين الذين سبقوا المأمون حلمه «الخلّاق» وليس هذا الكلام استهزاء بالمأمون نفسه، وهو الذي أدى دوره العظيم حقاً في تطوير تلك الصلة، ولكنه أدّاه استجابة لظروف مجتمعه وعصره الموضوعية، لا استجابة لحلم طارىء أو لمصادفة عابرة أو إرادة ذاتية»(٧٦).

فالعلم هو نتاج ثقافي لحضارة معينة. وهو لايظهر ولا يتطور إلا ضمن مجتمع وصل إلى مرحلة متقدمة من التطور الاقتصادي والاجتماعي، والشيء الهام الذي يجعل انبثاق العلم في هذا المجتمع في لحظة تاريخية معينة هو حاجة موضوعية وليس اختياراً ذاتياً، وانه تعبير عن الحاجة إلى معرفة علمية تؤدي إلى فهم أكبر لظواهر الطبيعة والحياة، والإنسان»(٧٧).

فالعلماء المسلمون لم يكونوا مجرد ناقلين لعلوم اليونانيين أو الشارحين لها، بل أن أكثرهم قام بنقد العلم اليوناني وشككوا بنتائجه بشكل علمي، وكانت هذه خطوة هامة للانطلاق نحو معرفة جديدة، فلقد كان تقديس علوم السابقين هو أحد معوقات التطور العلمي، سواء في الحضارة الإسلامية أو في أوربة في العصر الوسيط، حيث سيطر الفكر الأرسطي على حركة الفكر والعلم، وكانت مرحلة إزالة التقديس عن المنهج الأرسطي القديم فاتحة لتطور المعرفة الجديدة وتقدمها. فهذا ثابت بن قرة الحراني يكتب كتاباً في إصلاح المقالة الأولى من كتاب «أبولونيوس» في قطع النسب المحدودة»(٧٨).

والكندي يكتب كتباً عديدة في هذا المجال مثل «رسالة في إصلاح كتب إقليدس، رسالة في إصلاح المقالة الرابعة عشرة والخامسة عشرة في كتاب إقليدس،

رسالة في تصحيح قول اسقلاسي في المطالع»[٧٩]. أما ابن الهيثم فيقول عن كتب بطليموس، أننا وجدنا فيها علوماً كثيرة ومعاني غزيرة..ولما خصمناها وميزناها وتحرينا إنصافه وإنصاف الحق منه، وجدنا فيها مواضع مشبهة وألفاظاً بشعة ومعان متناقضة..فرأينا أن الإمساك، عنها هضماً للحق وتعدياً عليه»[٨٠]. إن هذا النقد من قبل علماء المسلمين لعلوم اليونان «علوم الأوائل» دليل أكيد على أن العلماء المسلمين لم يكونوا مجرد شارحين ناقلين مكررين لعلوم الأوائل، بل أنهم ترجموا هذه الكتب ودرسوها وتمثلوها ونقدوا نتائجها وأصلحوا ما يمكن وأقاموا معرفة جديدة بما يتفق مع إمكاناتهم وحاجاتهم ومستوى التطور الإقتصادي والاجتماعي لعصرهم الذي عاشوا فيه»[٨١].

هذا الكلام أكده أشهر مؤرخي العلم في عصرنا بالقول: «إن العلم الإسلامي لم ينقل العلم الإغريقي نقلاً حرفياً بل أعادة إلى الحياة من جديد بعد هضمه وتمثله لفلسفة الإيونيون الآوائل»[٨٢]. إذ يمكننا القول أن العرب لم يكتفوا بالترجمة والشرح والتفسير لعلوم اليونان «علوم الآوائل» بل قاموا بتطوير تلك المعارف والعلوم واستخدموها في مختلف مجالات الحياة ضمن امبراطوريتهم الإسلامية، وقد برع العرب في مختلف العلوم، فهذا الرياضي العبقري أبو الحسن بن الهيثم قد ترك بغداد للمشاركة في إقامة سد على نهر النيل في مدينة أسوان المصرية بالرغم من الصعاب التي حالت بينه وبين تنفيذ مشروعه الذي كان يسعى لتحقيقه.

أما احمد بن كثير الفرغاني فقد أسهم في حفر النهر المعرف بالجعفري في بغداد بعد أن أسند له ذلك المهندسان المعروفان محمد وأحمد أبناء موسى، اللذان كلفهما المتوكل ببناء السد المذكور»[٨٣] – وكان عضد الدولة يرجع إلى «الأعلم» وهو عالم بالهيئة «في أنواع التسييرات وعمل – «زيجة المشهور» عند أهل زمانه»[٨٤].

وأما سند بن علي المنجم «خبير بتسيير النجوم» وعمل آلات الإرصاد والإسطرلاب فكان أحد الفضلاء في وقته، اتصل بخدمة المأمون، وندبه المأمون لإصلاح آلات الرصد، ويرصد بالشماسيه ببغداد ففعل ذلك وامتحن موضع الكواكب»[٨٥]. ولما عزم شرف الدولة بن عضد الدولة على رصد الكواكب ببغداد واعتمد في ذلك على «ويجن بن رستم القوهي» كان من جملة من يحضروه من العلماء بهذا الشأن وابراهيم بن هلال»[٨٦].

في حين أن أحمد بن محمد الصاغاتي المهندس في بغداد، كان يحكم صناعة الإصطرلاب والآلات الرصدية غاية الإحكام وآلاته المذكورة بأيدي أرباب هذا الشأن»[٨٧].

ولو تمت مراجعة قوائم الكتب التي كتبها العلماء المسلمون لوجدناها حافلة بعناوين تدل على مدى إسهام هؤلاء العلماء، ومدى ارتباط العلوم بأنواعها بالتطور وبحاجات الحضارة الإسلامية الناشئة. فعلى سبيل المثال لو استعرضنا قائمة بأسماء مؤلفات الكندي، لتأكدت صحة أقوالنا تلك، لأن هذه القائمة كما ذكرها ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء تشمل عناوين هامة في هذا الحقل منها: رسالة في صنعة الاسطرلاب، رسالة في استخراج خط منتصف النهار، وسمت القبلة بالهندسة، مسائل في مساحة الأنهار، رسالة في علم نفث الدم، رسالة في وجع المعدة النقرس، رسالة في العطر وأنواعه، رسالة في المد والجذر، رسالة في الحشرات..»[88].

هذه القائمة مختارة من عالم إسلامي واحد تعالج مشكلات الكون والإنسان والنبات والحيوان وجميع الظواهر الطبيعية لتدل دلالة هامة على الدور الريادي للعلم في حياة المسلمين، والدور الذي لعبه العلماء العرب المسلمون في معالجة مشكلات الحضارة وحاجاتها، وتعاملها مع هذه المشكلات والتحديات الحضارية بشكل يدعو إلى الإعجاب»[89].

فالتطور العلمي كان شاملاً وقد جاء كي يلبي الحاجات المتعددة للحضارة الإسلامية في مختلف المجالات العلمية «الكيميائية، الطبية، الصيدلانية، التكنولوجية العسكرية، صناعة النسيج والورق والتاريخ الطبيعي، وقد ظهرت الكتب الموسوعية، والقواميس وكتب الحدود، والتعريفات، وتصنيفات العلوم، وكتب الجغرافية والطب والعمارة، والنحت والطبخ، والكيمياء والهندسة والموسيقى والفنون، وتطور مع هذا كله نظام الإدارة والقضاء والحسبة والبريد، وكان هذا التطور مرتبطاً أشد الارتباط بطبيعة التحولات الحضارية للجماعة الإسلامية»[90].

ولقد تنبه الكثير من المفكرين المسلمين لمسألة ارتباط تطور العلم بتطور الحضارة، هذا الربط المتين بين تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية للحضارة الإسلامية. وتطور العلوم وتطبيقاتها أمر لافكاك منه على الإطلاق، فالفيلسوف العامري يؤكد قضية نشوء العلم وتطوره وارتباطه بحاجات المجتمع الإنساني فيقول: «وأما بابل فمنها ابتدأ علم النجوم ..وسببه أنهم كانوا مقبلين على صناعتي الفلاحة والملاحة، ولن يستغني فيهما عن أحكام النجوم. وأما مصر فمنها ابتدأ علم الهندسة، وسببه أن ماء النيل كان يغرق مزارعهم كل سنة فيحتاجون إلى المساحة في قسمتها. وأما الشام فمنها ابتدأ علم الطبائع، وسببه أن الوباء في نواحيه كان يكثر ويعم فيضطرون إلى الاستعانة بالقوى الطبيعية»[91].

والعلوم كما يراها ابن خلدون تكثر

بالعمران وتعظم بالحضارة. ويقول ابن خلدون: «وأعتبر ماقررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لمّا كثر عمرانها صدر الإسلام واستقرت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون حتى أربوا على المتقدمين، وفارقوا المتأخرين، ولما انتقض عمرانها وقل سكانها انطوى ذلك البساط بما عليه جملة وفقد العلم والتعليم» (٩٢).

ولم يكتف العلماء والمفكرون العرب بشرح وتفسير العلوم الدخيلة «علوم الأوائل» أو كما تسمى علوم اليونان، بل قاموا بتحليل ونقد هذه العلوم وإصلاح حالها في أكثر الأحيان، وبذلك انتقلوا من مرحلة الشرح والتفسير إلى مرحلة النقد ومن ثم الإبداع، حيث أبدع العلماء العرب المسلمون في المجالات العلمية كافة، الطبيعية منها والفكرية. وقاموا بتطوير العلوم بما يتلاءم وحاجة الحضارة الإسلامية الجديدة.

فالاكتشافات والإبداعات العلمية التي قام بها العرب كانت مثار اهتمام الجميع وإعجابهم. وقد سبق أن أشار إلى ذلك الفيلسوف الماركسي «فريد ريك انجلز» في كتابه «ديالكتيك الطبيعة»، حيث قال: «أنه وبخلاف حدسيات القدامى العبقرية في الفلسفة الطبيعية واكتشافات العرب التي كانت بالغة الأهمية، والتي جاءت متقطعة وضاع معظمها بدون نتائج»(٩٣). هذا الإقرار والاعتراف من «إنجلز» بما قدمه العرب المسلمون للبشرية من اكتشافات هامة في كافة المجالات الحياتية، يعكس إلى حد بعيد اهتمام العرب بتطوير العلوم وبمدى أهمية العلم في تطور الحضارة البشرية، ويؤكد في الوقت ذاته ماكان أشار إليه الدكتور أحمد سعيدان بقوله: «إننا كأمة عربية وكعرب، نظرتنا إلى الحياة ديناميكية، نظرة من يؤمن بأن المعرفة الإنسانية في تزايد مستمر وتطور دائم»(٩٤).

وكما يرى الدكتور زكي نجيب محمود: بأن عصرنا هو عصر التحوّل، أي الانتقال من ثقافة «الكلمة» إلى ثقافة العلم المؤدي إلى عمل يحمل في دنيا الصناعة الآلية الحديثة»(٩٥).

فطريق التحول من تخلف إلى عصرية، هو أن ننتقل من معرفة قوامها الكلام إلى معرفة قوامها الآلة التي تُصنع»(٩٦).

والانفتاح الثقافي على كافة التيارات الفكرية والعلمية أمر هام وضروري في حياتنا العربية المعاصرة، فالعالم الكبير أصبح قرية صغيرة بعد الثورة المعلوماتية الحديثة .

والتوجه نحو الماضي السلفي والتغني به لم يعد مجدياً في هذا العصر الذي يتميز بالسرعة والديناميكية. لذلك

فالتلاقح الثقافي العربي مع الثقافات الأخرى الغربية منها والشرقية أصبح من الضرورات الحتمية. وهذا ما أشار إليه الدكتور زكي نجيب محمود في أكثر من موضع في كتابه «تجديد الفكر العربي». وحتى لايكون الإنسان العربي غريباً عن ثقافته، ويؤمن بالتواصل الثقافي والحضاري بين الشعوب وحتى يكف عن حساب الأفكار الماركسية وصلتها بالفكر العربي - أفكاراً غريبة عليه. يجب أن تعرض له هذه الأفكار في صورة، تبدو معها وكأنها نابعة من صميم ماضينا وتراثنا، من أعماق تاريخنا وفكرنا: من «اشتراكية» أبي ذر الغفاري وعلي بن أبي طالب والقرامطة وعقلانية المعتزلة، ومادية ابن سينا وابن رشد، وطروحات ابن خلدون المادية التاريخية، وديالكتيك «اخوان الصفا» وغيرهم من مفكرينا القائلين بالتطور في الطبيعة»(٩٨).

وإذا كان اجدادنا من المفكرين والعلماء المسلمين القدماء قد أخذوا من اليونانيين علومهم ومعارفهم، فأنهم لم يكتفوا بنقل هذه المعارف والعلوم، بل قاموا بتمثلها ومن ثم نقدها وصياغتها من جديد بمنهج علمي استطاعوا من خلاله اكتشاف الكثير من القضايا والمسائل التي كانت تحتاجها الحضارة الإسلامية، حيث أبدعوا في كافة المجالات والفروع العلمية، طبيعية كانت أم فكرية، ساهمت في صناعة الحضارة الإسلامية. وقد أشار الكثير من المفكرين الأجانب والمستشرقين إلى إبداعات العرب واكتشافاتهم التي أغنت الحضارة القديمة.

ونحن العرب يتميز عصرنا الحالي بأنه عصر العلم والمعرفة. فالرجوع إلى الماضي والتغني بأمجاد الأجداد لن يجدي، بل يجب علينا أن نتفاعل مع ثقافات وحضارات هذا العصر كما فعل أجدادنا قديماً، وأن نحاول قدر المستطاع تمثل ثقافات وعلوم هذا العصر، ومن ثم صياغة هذه العلوم بمنهجية جديدة تلائم ظروفنا وحياتنا العربية. وتسد الثغرات والفجوات الحضارية التي تزداد اتساعاً بيننا وبين الحضارات العلمية الراهنة.

❖ ❖ ❖

فهرس الحواشي والمصادر والمراجع

١ - نايف يلوز، مناهج البحث في العلوم الطبيعية، الجزء الثاني، مطبعة الإنشاء، دمشق ١٩٨٦٠ - ص١٢-

٢ - المرجع نفسه، ص٢٥.

٣ - أحمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٣١، ١٩٨٨ - ص ١١٧.

٤ - نايف يلوز، مناهج البحث في العلوم الطبيعية، ص١٧٤.

٥ - صلاح قنصوه، فلسفة العلم، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ - ١٠٢.

٦ - قصة الفيزياء، تأليف لويد متز وجيفرسون هين ويفر، ترجمة طاهر تربدار ووائل الأتاسي، دار طلاس، دمشق، ١٩٩٤ - ص١٧.

٧ - المرجع نفسه ص١٨.

٨ - المرجع نفسه ص١٨.

٩ - صلاح قنصوه، فلسفة العلم، ١٩٨٣ - ص١٠٢

١٠ - أحمد سليم سعيدان - مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسام ص٥٧.

١١ - قصة الفيزياء - ص ١٩

١٢ - أحمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسلام، ص٥٧.

١٣ - المرجع نفسه، ص٢٠.

١٤ - قصة الفيزياء، ص ١٩-٢٠

١٥ - المرجع نفسه ص٢٠.

١٦- المرجع نفسه ص٢١.

١٧ - المرجع نفسه ص٣٢-٣٢.

١٨ - المرجع نفسه ص٢٥.

١٩ - المرجع نفسه ص٢٦.

٢٠- المرجع نفسه ص٢٨.

٢١- المرجع نفسه ص٢٩.

٢٢ - المرجع نفسه ص٣٠.

٢٣ - المرجع نفسه ص٣١.

٢٤- صلاح قنصوه، فلسفة العلم، ص١١٠.

٢٥ - أحمد الربعي، محاولة نحو تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي، المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، ١٩٨٧، ص٢٠١.

٢٦ - المرجع نفسه، ص ٢، ٣.

٢٧ - المرجع نفسه، ص ٦، ٧.

٢٨ - المرجع نفسه، ص ٩.

٢٩ - ابن النديم، الفهرست، دار المعارف، بيروت، ١٩٨٧، ص ٣٢٩.

٣٠ - أحمد الربعي، مرجع سابق، ص ١٠.

٣١ - صلاح قنصوه، فلسفة العلم، ص ١١١.

٣٢ - المرجع نفسه، ص ١١٢.

٣٣ - جورج سارتون، مقال العلم العربي الإسلامي في الشرق الأدنى، مجتمعه وثقافته، تحرير كويلر تونغ، ترجمة عبد الرحمن أيوب، دار النشر المتحدة، القاهرة، ١٩٥٧، ص ١٣٨ - ١٤٠.

٣٤ - علي سامي النشار، منهاج البحث

عن الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٣٧٤.

٢٥ - جورج سارتون، العلم الإسلامي في الشرق الأدنى، ص ١٥١.

٢٦ - صلاح قنصوه، فلسفة العلم، ص ١١١.

٢٧ - أحمد الربيعي، محاولة نحو تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي، ص ١٢.

٢٨ - أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣، ص ١١٦.

٢٩ - أحمد الربيعي، محاولة نحو تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي، ص ١٤.

٤٠ - أحمد سليم سعيدان، مرجع سابق، ص ٥٨.

٤١ - عبد الحميد صبرا، تاريخ العلوم عند العرب، أهدافه ومشكلاته، أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب، معهد التراث العلمي العربي، حلب، ١٩٧٧، ج١، ص ٦٢ - ٦٣.

٤٢ - نفس المرجع، ص ٦٥ - ٦٦.

٤٣ - روبرتسي وكنيدي، ابن الشاطر، فلكي عربي من القرن الثامن الهجري «الرابع عشر الميلادي» معهد التراث العلمي بجامعة حلب، ١٩٦٧.

٤٤ - القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٦، ص ١٣٠.

٤٥ - ابن أبي أصيبعه، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مكتبة الحياة، بيروت، (ب، ت) ص ٢٠٠.

٤٦ - أحمد الربيعي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠.

٤٧ - ج. د. برنال، موجز تاريخ العلم في التاريخ، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٢، ص ٧٥.

٤٨ - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٧، ص ١٦٦ - ١٦٧.

٤٩ - أحمد الربيعي، ص ٢٣.

٥٠ - ابن تيميه، مجموعة الرسائل الكبرى، المطبعة الشرقية، القاهرة، ١٣٢٤ هـ، ج١، ص ٢٢٨.

٥١ - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ١٩٨٧، ص ١٦٦ - ١٦٧.

٥٢ - المرجع نفسه، ص ١٨١.

٥٣ - أبو بكر الخوارزمي: «مفيد العلوم ومبيد الهموم»، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٦١ - ٦٢.

٥٤ - موفق الدين المقدسي: «تحريم النظر في كتب أهل الكلام»، تحقيق جورج، لندن، ص ١٧ - ٥١.

٥٥ - ابن الجوزي: «تلبيس أبليس»، القاهرة، ١٩٢٨، ص ٨٤.

٥٦ - جولد تسهر، «موقف أهل السنة القدماء إزاء علوم الأوائل». انظر عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠، ص ١٦٠ - ١٦١.

٥٧ - انظر فتاوي ابن الصالح، ادارة الطباعة المنيرية، القاهرة، ١٣٤٨هـ.

٥٨ - الصنعاني، «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» القاهرة، ١٣٤٩هـ، ص ٧.

٥٩ - ابن المرتضى، المنية والأمل، شرح الملل والنحل، كلكتا، ص ٩٦.

٦٠ - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ١٧٠ - ١٧١.

٦١ - ابن تيميه، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت (ب. ت).

٦٢ - أحمد الربيعي، محاولة نحو تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي، ص ٣٩.

٦٣ - ابن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن مسعود، السعودية ١٩٨١.

٦٤ - ابن تيميه، كتاب نقض المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت (ب - ت).

٦٥ - ابن تيميه، نصيحة أهل الأيمان في الرد على منطق اليونان، انظر مختصر السيوطي لهذا الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت (ب - ت).

٦٦ - أحمد الربيعي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤.

٦٧ - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ١٦٨ - ١٦٩.

٦٨ - نفس المرجع، ص ١٦٩.

٦٩ - الغزالي، المنقذ من الضلال، مؤسسة ناصر الثقافية، بيروت، ١٩٨٠، ص ٦١.

٧٠ - المرجع نفسه، ص ٦٣.

٧١ - أحمد الربيعي، مرجع سبق ذكره، ص ٤٥.

٧٢ - مقاصد الفلاسفة، مطبعة الكردي، القاهرة، ١٣٣١ هـ، ص٧.

٧٣ - ابن حزم، التقريب لحد المنطق، تحقيق إحسان عباس، بيروت، ١٩٥٩، ص ١٦٨.

٧٤ - ابن حزم، رسائل، تحقيق إحسان عباس، القاهرة، مجموعة (١)، ص ٨٧.

٧٥ - ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص ١١٥ - ١١٦.

٧٦ - حسين مروه، (النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية)، ج١، بيروت، ١٩٧٨، ص ٥٤.

٧٧ - أحمد الربيعي، ص ١١.

٧٨ - ابن أبي أصيبعه، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ٣٠٠.

٧٩ - انظر قائمة كتب الكندي في فهرست ابن النديم، ص ٣٥٨ - ٣٦٥.

٨٠ - ابن الهيثم، الشكوك على بطليموس، تحقيق عبد الحميد صبره، نبيل الشهابي، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧١، ص ٣.

٨١ - أحمد الربيعي، ص ٣٧.

٨٢ - ج. د. برنال، موجز تاريخ العلم في التاريخ، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٢، ص٧٥.

٨٣ - ابن أبي أصيبعه، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

٨٤ - الشنطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٦هـ، ص ١٥٧.

٨٥ - المرجع نفسه، ص ١٤٠ - ١٤١.

٨٦ - المرجع نفسه، ص ٥٤.

٨٧ - المرجع نفسه، ص ٥٦.

٨٨ - أحمد الربعي، محاولة في تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي، ص ٢٣ - ٢٤.

٨٩ - المرجع نفسه، ص ٢٤.

٩٠ - المرجع نفسه، ص ٥٨.

٩١ - أبو الحسن العامري، الأمد إلى الأبد، (مخطوطة)، مكتبة السليمانية، ١٧٩ /٢.

٩٢ - ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثالث، ص ١٠٢٤ - ١٠٢٥.

٩٣ - فريدريك انجلز، ديالكتيك الطبيعة، ترجمة د. توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ص ٢٥.

٩٤ - أحمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، ص ٢٦.

٩٥ - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ٢٣٤.

٩٦ - المرجع نفسه، ص ٢٢٩.

٩٧ - المرجع نفسه، ص ١٨٩.

٩٨ - توفيق سلوم، نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٦.

المبدع والنص والقارئ: آيزر نموذجاً

د. دياب قديد *

شكّل النص الأدبي اهتماماً كبيراً من قبل الدارسين والباحثين عبر العصور، إذ استقطب جميع الدراسات، وانصبت الجهود حول زوايا كثيرة، الشيء الذي مكن النص الإبداعي من احتلال مكانة كبيرة بين النقاد والدارسين، ولعل الجانب الأهم في هذه الدراسات الحديثة هي أنها توجهت بالعمل الإبداعي من زاوية القارئ لأنه يشكل طرفاً أساسياً في المعادلة.

المبدع ← النص ← القارئ.

(*) دياب قديد: باحث من الجزائر. أستاذ الأدب العربي في جامعة (منتوري - قسنطينة).

إن النص يجمع بين عنصرين مختلفين، المبدع والقارئ، ويحاول أن يحدث مقاربة موضوعية ومنهجية بين المبدع والقارئ، على الرغم من الاختلافات الواضحة بينهما لكون كل واحد منهما وإجراءاته النقدية، ومكوناته الثقافية والأدبية والجمالية، بحيث لكل واحد منهما استراتيجية معينة في النظر إلى النص وفهم طبيعته، وتلقيه عبر مستويات متعددة.

من هذا المنطلق يغدو النص مهماً سواء كان بالنسبة إلى المبدع بوصفه الذات الواعية للنص والمنهجية والمنتجة لتجليات الأنساق المعرفية، وبعض الرؤى، والتصورات التي يحاول المنتج أن يكتبها وفق هذه الأطر، أو أن يدع فيها مستوى معيناً من التفكير.

أما القارئ فإنه طرف أساسي في إنتاجية النص، لأنه هو الذي يسعى إلى قراءته، ومن ثم تلقيه عبر إجراءات نقدية معينة، فيعيد إنتاج النص أثناء عملية الإبداع، وليس على القارئ أن يكون ملزماً باتباع خطوات إنتاج النص من قبل الذات المبدعة، بل إن تجلي الذات القارئة هي التي تسهم في إخراج النص وإنتاجه حسب المفاهيم الجمالية والأفكار النقدية التي وعاها القارئ.

من هنا يكون للنص الإبداعي حضور مكثف على المستوى النقدي، إذ يصبح نصّاً مرشحاً للمقروئية بعيداً من أن يكون مسطحاً وغير قابل للانغلاق.

وعلى هذا الأساس فإن النص هو الذي يكون متوفراً على جملة من المفاهيم الجمالية التي تؤدي إلى تزويد النص بهذه الإشراقة، وإخراجه من دائرة الجمود والتقوقع، ولهذا يكون مؤهلاً للخلود والإعجاب من أفراد مختلفين، وفي أوقات زمنية متباعدة.

بناء على هذا يكون من الضروري الحديث عن هذه المعادلة، واستيعابها من قبل النقد الغربي المعاصر إيماناً من رواده أن النص الإبداعي ليس قضية معزولة عن المشكلات الاجتماعية والثقافية والتاريخية والسياسية لتلقي الأدب، وفك شفراته، لأنه من الصعب أن يقرأ النص خارج هذه الدوائر التي لها بعض التقاطع في جوانب مختلفة مع العمل الأدبي، لأنه من الخطأ أن نحاول فهم الأدب وطبيعته بمنأى عن بواعثه ونزعاته وأصوله الفكرية، ومصادره المختلفة التي تسهم بلا شك في إنتاج النص، ولهذا كانت نظرة النقاد والباحثين إلى هذه العلاقة مختلفة، وغير متشابهة في كثير من أجزائها، فمنهم من يرى أن القارئ يشارك في تحقيق جمالية النص الأدبي وهو يحمل كل هذا الزخم من ثقافته، وتكوينه، وأصوله الدينية، وأحواله الشخصية، فهذه العوامل مجتمعة يكون لها دور كبير في فهم النص، والوقوف عند تداعياته، ومستويات تدفقه، وهذا ما يراه

أرسطو من أن استقبال العمل الإبداعي يكون ضمن هذه العوامل.

إلا أن النظرة الماركسية تقصي دور القارئ الفرد في تلقي النص بوصفه لايشكل قوة، بل هو ينضوي تحت فضاء المجتمع، وهذا الأخير هو الذي يؤسس ثقافته، ويعمل على تكوين نظراته الجمالية للأشياء، لأنه يستقي جمالياته من طروحات حزبية واجتماعية ونقابية ونضالية تكون محصورة في مدى تلقيه للمفاهيم السياسية والاجتماعية التي يسعى المجتمع إلى إفرازها، وتكريسها في الواقع المعيش.

لأن النص برأي ماركس هو الذي يكون قادراً على أن يخلق قراء منضبطين بالأهداف الحزبية والاجتماعية التي سطرها لهم المجتمع، ويعمد على إيجاد الجمهور الكفيل بتذوق الفن من هذه الزاوية.

من هنا نجد أن النظرة الماركسية تلغي دور القارئ الفرد، وتعلي من شأن المجتمع، وهو ما يعني أن هناك قصوراً في هذه النظرة لأنها لا تقف عند المعادلة بموضوعية، بل أغفلت جانباً مهما في تكوينها وهو القارئ الفرد، لأنه مهما كان تكوين الفرد، ومهما كانت علاقته بالمجتمع، إلا أن هناك خصوصيات قدرية وجوانب ذاتية عند القارئ بإمكانها أن تمدها بالإجراءات النقدية في تلقي النص واستيعابه.

إن أواصر ارتباط النص بمختلف البواعث الاجتماعية والسياسية قوية، وإن كان النص يحتوي على خصوصياته الجمالية من خلال بنيته اللغوية والتركيبية والدلالية، وهو ما عزز لدى النقاد الغربيين المعاصرين أن النص معادلة ذات طرفين أساسيين (المبدع / والقارئ)، وهو حضور دائم لا قيمة له إلا إذا وقف عنده القارئ مبرزاً إيجابياته، أو محدداً سلبياته.

والنص مجموعة من الرموز والأنساق المعرفية، ونظام لغوي متشابك، يكتسب حريته بمجرد أن يظهر للوجود، ويتلقفه النقاد، ولهذا يكون من الصعب على مبدع يجاوز آراء النقاد وأحكامهم التي تصدر بشأن النص الشيء الذي قد يترك انطباعاً سيئاً على عمله، وربما تكون آثارها قوية على مسار حركته الإبداعية، ولذا كانت عناية المبدع بالنص كبيرة، يعيد بناءه والنظر في مكوناته حتى يستقيم الأمر عنده، أو يراه مناسباً لأنه يكون محل إعجاب وتقدير بين سائر الف نون والآداب.

والنص صنفان: الأول خالد أو مفتوح نظراً لاحتوائه على مجموعة من الإشارات والإيحاءات التي جعلته غير سطحي في دلالته، بل على العكس من ذلك يضع القراء بمختلف توجهاتهم، وتنوع مشارب ثقافاتهم، وكيفية تذوقهم للفن

الشعري أمام نص فيه كثير من التأويلات والتفسيرات وهو ما يجعل القراء في تباين من أمرهم حول تلقي النص وفهمه بحسب قدراتهم، وهذا لا يكون سبيلاً إلى الحط من قيمته، والمساس بموقف المبدع، بل يعطي فرصة كبيرة للقارئ بأن يتفاعل في إعادة إنتاج النص بتفكيك أجزائه، وإعادة تركيبها حسب اللمسات الجمالية التي يصنعها القارئ من خلال هذا النص.

إن تجليات المبدع على مستوى النص أمر لا يكاد يختلف فيه اثنان، وإنما الأهم من ذلك ألا يجعل هذا التجلي واضح المعالم والدلالة، إذ يستنتج بسهولة، بل إن المبدع هو الذي يوشي نصه بجملة من الخصوصيات الذاتية دون أن يكون القارئ قادراً على تلمسها في أثناء قراءته.

الصنف الثاني وهو ما يسمى بالنص الميت أو المغلق أو المحدود، وهو الذي لايفضي في تداعياته إلى أدنى حس أو تأويل فحسب بل يكون عرضة في التقريرية والمباشرة، ولا يتحول إلى نص يتدفق بالأسرار التي على القارئ إدراكها، فهو يبحث عن هذه الفراغات التي عليه أن يملأها ويقوم بتأويلها.

إذا هذا النص هو مسطح في تركيبه ودلالته وسميائيته، وبالتالي فهو يرسخ مبدأ إسقاط دور القارئ في التجلي داخل النص، والتوحد معه لكي يكون مؤهلاً لتلقيه بفهم بنياته اللغوية والرمزية، وهو نص يغيب القارئ في المشاركة في صنع المعنى، وهذا ما يدعو إليه النقد الغربي المعاصر، ويحاول أن يكون النص على هذه الشاكلة من حيث مد العلاقة بين المبدع والقارئ من خلال الرابط المشترك الذي يجمع بينهما، وتداخل النصوص داخل نص واحد بحيث يتشكل من مجموعة تناص متداخلة وهو ما عبرت عنه جوليا كريستيفا «النص عبارة عن لوحة فيسفسائية من الاقتباسات، وكل نص هو تشرب وتحويل لنصوص أخرى[1].

تؤكد جوليا كريستيفا على أن النص هو مجموعة أفكار وطروحات ورؤى لمبدعين في مراحل إبداعية مختلفة هي التي أسهمت في تحويل النص إلى نصوص أخرى، ومعنى هذا أن لا وجود لنص وحيد وبعيد عن هذه الإسقاطات التي مست وجوده، وإذا كان النص على هذه الصورة فيعني بالضرورة انفتاحه على التفاعل مع نصوص أخرى، وقدرته على احتوائها، ومن ثم فلا سبيل إلى استقبالها إلا إذا أسندت هذه المهمة إلى قارئ جيد، يتوفر على مواصفات القارئ، ولا يقف على المراحل التاريخية للمبدع، ويحاول أن يسقطها على النص، بل كل ما في الأمر هو أن يتجرد من هذه الصفة ويقبل على إلغاء المبدع الحقيقي للنص وينصب نفسه مبدعاً جديداً، يكون له الحق في التفكيك والتركيب وإعادة الإنتاج.

(١) - اللغة الثانية، فاضل تامر، ص. 76 الطبعة الأولى، 1994 المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان.

إذاً «إن المقروء الإبداعي أكثر انفتاحاً على عملية القراءة من النص التصوري، وإن الرموز اللغوية في النصوص الإبداعية متعددة الدلالة مقابل أحادية الدلالة في النصوص التصورية»[٢]، ولهذا نجد الفرق بين التصورات الجاهزة لمفهوم من المفاهيم والممارسات الفعلية على مستوى الإبداع، وهو ما يجعل مقروئية النصوص الإبداعية أكثر استقطاباً وحضوراً من التفكير النظري والفلسفي للأشياء، وهو ما يؤكد على أن علاقة المقروء بالقارئ متينة، والحق أن ثنائية القارئ والمقروء تظل آلية ما لم تكشف عن المنطقة الغامضة التي يتداخل فيها حضور كليهما، ويبدو أن هذا لن يتضح إلا بالعودة الفاحصة إلى النموذج التصوري الذي يتضمن هذين العنصرين داخل حزمة من العلاقات التي تكشف عن تداخل مجالهما المعرفي»[٣].

إن فعل القراءة هو فعل معرفي حر لا يكون فيه القارئ مجرد متلق يستقبل مجموعة من المعارف والتصورات والأفكار دون أن يكون له دراية بزواياها ودلالاتها، بل هو يعمد إلى أن يصبح فعل القراءة فعلاً متجدداً ومتحركاً غير متضمن للسكون والجمود، وهو ما يؤكد على أن دور القارئ هو الفاعلية، بأن يجعل قراءته متفاعلة مع النص، وقادرة على الكشف، وغير الجاهزية والنمطية.

فالقراءة تتحول هنا إلى إبداع وإنتاج «إن حدث القراءة من حيث هو عملية معرفية اتصالية يتضمن عنصرين حقاً هما القارئ والمقروء، أما القارئ فهو فاعل له حضوره الممتد في شبكة معقدة من العلاقات القائمة في تاريخ معين، إنه قارئ يقرأ في التاريخ وبالتاريخ»[٤].

إن الدراسات الحديثة اهتمت بالقارئ لما له من دور كبير في إنتاج النص، إذ يسهم في بنائه وتركيبه من خلال أن المبدع يضع في حساباته أثناء العملية الإبداعية قارئاً معيناً أو مجموعة قراء يتوجه إليهم بخطابه الشعري، لأن هذا الخطاب متضمن لقارئ خيالي، يحاول من خلاله المؤلف الحقيقي ملامسة مشاعر القارئ ومداعبة أفكاره، وإجراء الحوار المعرفي معه، لكي يكون هذا النص متصلاً ومتواصلاً مع القارئ المبطن في العمل الإبداعي.

إن آلية تواصل القارئ بالمبدع داخل النص الإبداعي يشكل محوراً أساسياً في إحداث جماليته، وتكريس القيم الفنية للنص، إذ إنه ليس من نافلة القول أن يدع المؤلف نصاً غير مقصود لجهة من الجهات

---

(٢) - قراءة التراث النقدي: جابر عصفور، ص 37 الطبعة الأولى، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق.
(٣) - قراءة التراث النقدي: جابر عصفور، ص 53.
(٤) - ما الأدب: سارتر، ترجمة محمد غنيمي هلال، القاهرة 1961، ص 254.

وإلا بماذا نفسر خلود بعض النصوص على مر العصور، وما زالت إلى هذه الساعة تحدث فنياً إعجاباً وتواصلاً، لا لشيء سوى أن تشكلت وفق رؤية الذات المبدعة المستقبلية، بحيث يصبح القارئ بهذه الصورة مؤلفاً وقارئاً في الآن نفسه، وهذا ما يدفع قراءة النصوص إلى إخراجها من دائرة السطحية والنمطية، ويفتح آفاق جديدة للحداثة الشعرية، وإبراز جوانب حداثية، ربما غفل عنها كثير من الباحثين.

ولهذا حين كتب بول فاليري قصيدته «المقبرة السحرية» وتدارسها الناس، قام جدل عنيف حول مقصد الشاعر، وما يريد أن يقوله في هذه القصيدة، أي إن القارئ لم يجد تفسيرات لرؤية الشاعر، فأجاب: «إن الناس يسألونني ماذا أردت أن تقول؟ فأنا لم أرد أن أقول شيئاً، وإنما أردت أن أعمل شيئاً، ورغبتي في العمل هي التي قالت ما يقرؤون» وهذا ما يضعنا أمام مسألة في غاية الأهمية، وهي أن ليس من الضروري أن يشترك المبدع والقارئ في النص، بل قد يكون لكل وجهته، وتفسيره، وهذا ما أشار إليه أبو تمام حين سئل لمَ تكتب ما لا يفهم، فأجاب: ولمَ لا تفهمون ما يكتب، معنى هذا أن المؤلف الحقيقي قد يخاطب جمهوراً وهمياً، هذا الجمهور لم يكن جيله، بل ربما يأتي جيل آخر يستطيع فك شفرات ذلك، والوقوف عند تجلياته، ومقاصده، ومعانيه.

إن زمانية فعل التلفظ هو زمن فعل القراءة، ذلك أن القارئ هنا في نظرية الاستقبال له الحق في أن يوجه النص كما يراه، ويقوم بفحصه وإخراج مكوناته، ومن ثم فإن أبعاد المؤلف الحقيقي في رسم معالم قراءته يفضي به إلى أن يؤسس لفنه سلطة أكثر من سلطة المؤلف الحقيقي، وبالتالي يتحول بفعله إلى منتج جديد للنص، عوض أن يكون قارئاً سطحيّاً يتقبل الأفكار دون أدنى تحليل أو دراسة.

إذ من الخطأ الاعتقاد أن هناك فجوة كبيرة بين زمن الكتابة الإبداعية وزمن القراءة، لأن المبدع أثناء كتابته لنصوص إبداعية ما، فإنما يعقل أن يكتب هذا، ولايتوجه به إلى أفراد أو مجتمعات بعينها، بل إن من مقتضيات التفكير المعرفي أن يكون وراء هذه الأعمال طروحات أو قضايا يرغب المبدع في تقديمها للقارئ أو تحليلها، ومن ثم فإن هذه النصوص الإبداعية تحتوي على قارئ أو قراء مختلفين في الوجهة والتفكير والتلقي، ولهذا ليس هناك شيء يحدد قيمة النص، أو موقعه بين سائر النصوص إلا بواسطة ذات القارئ التي «تحدد ذات المؤلف، وهي التي تحقق المعنى في نهاية الأمر، وهذا على وجه التحديد هو ما فعله بارت في تعامله مع قصة بلزاك حيث

اعتمد على تداعياته الحرة، وتداعيات طلابه في تحقيق معنى النص»[٥].

إن نموذج القراءة الواحدة تفتقد إلى المصداقية، وقد تعمل على إفساد النص، ووضعه في دائرة النصوص المغلقة أو الميتة، لأن لا قيمة للنص دون قراءات متعددة، وهي التي لا تفسح المجال لاكتشاف معاني جديدة، والوقوف عند أفكار وتصورات من شأنها أن تنفث في ديمومة النص واستمراريته «إن موت المؤلف هو التحدي الأكبر لفكرة النص المغلق كما جسدها بطرق مختلفة ولأهداف متباينة»[٦].

إن وظيفة النقد الجديد هو العمل على تحرير النصوص من أحادية القراءة، وإخراجها إلى فضاء أوسع يكون قابلاً لتلقي مجموعة من القراء، وبالتالي أتمت نظرية الاستقبال التي أسس قواعدها ودعم مفاهيمها، وأوضح معالمها ياوس في جعل القراءة عملاً إبداعياً يوازي مرحلة الإبداع والإنتاج وقد يفوقه نظراً لخصوصية الوظيفة التي أسندت إليه.

وانطلاقاً من هذا كله نحاول أن نجري مقاربة بين المؤلف والنص والقارئ من خلال مفاهيم أيزر وآرائه النقدية التي دافع عنها ياوس في كتاباته المختلفة.

مفهوم القراءة عند أيزر:

يعني «إن الشيء الأساسي في قراءة كل عمل أدبي هو التفاعل بين بنيته ومتلقيه»[٧].

من هنا يرى أيزر أن للنص مفهومين الأول مرتبط بالمؤلف والثاني بالقارئ: «إن للعمل الأدبي قطبين، قد نسميهما: القطب الفني والقطب الجمالي، الأول هو نص المؤلف، والثاني هو التحقق الذي ينجزه القارئ».

إذ يذهب أيزر في تفسيره للنص على أنه جانبان: الأول يكون بفعل الإبداع والثاني بفعل القراءة، وكلاهما يسهمان في إنتاج النص وفق زاوية معينة»، ومعنى ذلك أن القراءة عند أيزر هي فعل جمالي، يكتسي أهمية من خلال التفاعل بين بنية النص والمتلقي بحيث يتمكن من وضع يده على مفاصل النص لغة وتركيباً ودلالة، وهو ما يجد حيوية النص، وأبعاده المختلفة في فعل القراءة، إن جمالية النص برأي أيزر تكمن في تفعيل النص من قبل القارئ، وهو ما يحدد موقع النص بين سائر النصوص، ولا يمكن أن يكون هناك تفاعل بين بنية النص والمتلقي إلا إذا كانت العلاقة بين الباث والمستقبل في طريق صحيح وضمن

(٥) - عالم المعرفة، المرايا المحدبة: عبد العزيز حمودة، ص 343، الكويت، أبريل ونيسان 1998.
(٦) - المرجع نفسه، ص 343.
(٧) - فعل القراءة 12، ترجمة حميد لحميداني والجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل المغرب 1995.

الأدوات التواصلية التي حددها جاكوبسون، ولهذا يصر أيزر على أن القارئ لا يمكن أن ينطلق بمفرده دون استراتيجية لفعل القراءة «فالتحليل المفرد لا يكون مقنعاً إلا إذا كانت العلاقة هي علاقة بين مرسل ومتلق، لأن هذا يفترض مسبقاً سنناً عامةً تضمن تواصلاً دقيقاً».

وبالتالي فإن صنع المعنى لا يتوقف على المؤلف المبدع فحسب، بل إن مشاركة القارئ في صنع المعنى هو الذي يحدد جمالية النص، وهو ما يؤكد أن القارئ الضمني موجود في بنية النص أثناء العملية الإبداعية.

تعريف النص عند أيزر:

«فمعنى النص الأدبي ليس كينونة قابلة للتعريف غير أنه إذا كان شيئاً فهو حدث ديناميكي».

إذا النص هنا ليس مسألة حدث، ينتهي بانتهاء فعل القراءة بل إن قيمة النص في قدرته على احتوائه على عناصر حيوية هي التي تمده بالاستمرارية والديناميكية.

إن الشيء الأهم في فعل القراءة هو في القدرة على خلق هذه التعددية اللامتناهية لنص من النصوص، ولذا فإن النص ليس بنية مسطحة أو منتهية، بل هو بنية معقدة ومتشعبة، تحتوي على عناصر جمالية وفنية متعددة لأن الاقتصار على رؤية واحدة من خلال أيزر معنى واحد يشكل موت النص، وعدم قدرته على التجاوز.

ويقسم أيزر القراء إلى نوعين:

١- القارئ الحقيقي الذي يعرفه من خلال ردود أفعاله الموثقة.

٢- القارئ الافتراضي وهو الذي يمكن أن يسقط عليه كل تحيينات النص الممكنة، وعادة تتفرع المقولة الثانية إلى مايدعى بالقارئ المثالي يوجد موضوعياً، بينما القارئ المعاصر يصعب تكييفه لشكل من أشكال التعميم، رغم أنه موجود بدون شك[٨].

ويحاول أيزر أن يقدم تعريفاً مستفيضاً للقارئ الحقيقي بقوله «يستحضر القارئ الحقيقي في دراسات تاريخ التجاوبات، أي عندما يركز الاهتمام على الطريقة التي يتلقى بها جمهور معين من القراء العمل الأدبي» [٩].

ومعنى هذا أن العمل الأدبي في أية مدّة زمنية سيعكس مواقف مختلف شرائح المجتمع، ويبرز طرائق تفكيرهم، إلا أن هذا الأمر وقع قبل القرن الثامن عشر «وبطبيعة الحال يعتمد تركيب القارئ الحقيقي على

(٨) - فعل القراءة ترجمة حميد لحميداني و الجيلالي الكدية، ص. 20.
(٩) - المصدر نفسه، ص 21.

بقاء وثائق تلك الحقب إلا اننا كلما رجعنا إلى الوراء في الزمن متجاوزين القرن الثامن عشر أصبح التوثيق نادراً»[10].

ويسترسل أيزر في تحديد هذه المفاهيم المتعلقة بالقراء ويقسم القراء المعاصرين إلى ثلاثة أصناف:

١- أحدهم حقيقي وتاريخي وهو يكون مستخلصاً من الوثائق الموجودة.

والنموذجان الآخران افتراضيان:

٢- مركب من المعرفة الاجتماعية والتاريخية للزمن المعين.

٣- مستقطب من دور القارئ المرسوم في النص.

ويفرق أيزر بين القارئ المعاصر والقارئ المثالي، هذا الأخير هو استحالة بنائية فيما يتعلق بالتواصل الأدبي، ويحاول أن يقدم تبريرات على أنه لا يوجد قارئ مثالي في العمل الأدبي، ويرد على أولئك الذين يقولون بأن المؤلف هو القارئ المثالي بقوله: «فبالرغم من أن المؤلف هو القارئ المثالي الممكن والوحيد نظرياً، إذ إنه قد جرب ما كتبه فإنه في الواقع لا يحتاج إلى أن يجعل من ذاته مؤلفاً وقارئاً مثالياً في نفس الوقت، وبالتالي فمسلمة القارئ المثالي تكون زائدة في هذه الحالة»[11]، وبذلك ينفي أيزر أي وجود للقارئ المثالي الذي يعكس صورة مطلقة للمؤلف الحقيقي، ويعلل سبب هذا الادعاء إلى كون الذين فشلوا في إيجاد تفسيرات للنص حينئذ لجأوا إلى تفسيره بالقارئ المثالي «إذ إن القارئ يستنجد به دائماً عندما يستعصي عليه فهم النص»[12].

ثم يحاول أيزر أن يرد مجموعة من القراء عند بعض الباحثين مثل القارئ الأعلى Super reader (ريفاتير)، والقارئ المخبر Informed reader (فيش)، والقارئ المقصود Intended reader (وولف)[13].

لكن ينبغي تحديد مفاهيم هذه المصطلحات بدقة، قصد إزالة كل التباس، وتوضيح التناقض، حيث «يمثل القارئ الأعلى «ريفاتير» مجموعة من المخبرين الذين يلتقون دائماً عند النقط المحورية في النص وبالتالي يؤسسون وجود (واقع أسلوبي) من خلال ردود أفعالهم المشتركة، والقارئ الأعلى مثل أداة استطلاع تستعمل لاكتشاف كثافة المعنى الكامن المسنن في النص»[14]، ولفهم رأي «ريفاتير» يجب إحداث مقاربة منهجية بينه وبين نظرية التواصل التي دعا إليها جاكوبسون

(١٠) - المصدر نفسه، ص 21.
(١١) - فعل القراء، أيزر، ص 23.
(١٢) - المصدر نفسه، ص 23.
(١٣) - المصدر نفسه، ص 24.
(١٤) - المصدر نفسه، ص 24.

المرسل ← النص ← المرسل إليه

السياق

الشفرة

المرجع

وهنا نجد تقاطعاً بينه وبين «ريفاتير» في أن كليهما يعتمد على علاقة المبدع بالقارئ، وتتم ضمن مرجعية معينة وداخل سياقات النص وتكون الوساطة هنا هي الوسيلة اللغوية للاتصال والتواصل.

وهذه الرؤية تتقاطع كذلك مع الرؤى الداعية إلى النص الذي يزخر بمجموعة من البنيات منها اللغوية والأسلوبية والدلالية، ويقوم بتحديدها القارئ من خلال استكشاف المنطقة الغامضة في النص عن طريق فك شـ[illegible]ـرات النص، والوقوف عند جوانبه الدلالية، ولهذا يرى أيزر بأن قارئ ريفاتير «الأعلى هو وسيلة للتحقق من الوقع الأسلوبي، لكن نظراً للامرجعيته فهو مفهوم يبين إلى أي حد يكون القارئ أساسياً بالنسبة لصياغة الواقع الأسلوبي»(١٥).

القارئ المخبر:

وهو الذي يهتم بالمتوسط الإحصائي لردود فعل القراء، أكثر مما يهتم بوصف معالجة النص من طرف القارئ (١٦).

ولضمان نجاح عملية القراءة عند القارئ المخبر من وجهة نظر أيزر وضع شروطاً:

١- أن يكون المتكلم كفؤا باللغة التي يبين بها النص.

٢- ويكون متمكناً من المعرفة الدلالية كتلك التي يستعرضها المستمع الناضج عند مهمة الفهم.

٣- وتكون له كفاءة أدبية (١٧).

ويناقش أيزر مفهوم القارئ المخبر بحيث طور هذا المفهوم من خلال: أولاً، الإحاطة الدقيقة بالنحو التوليدي؛ وثانياً من كونه لم يستطع التحكم في بعض النتائج الملازمة لهذا النموذج»(١٨).

ويلاحظ أيزر أن النص يتكون من بنيتين: الأولى البنية السطحية والثانية البنية العميقة.

القارئ المقصود:

ويتحدد مفهوم فيش للقارئ المقصود من خلال تأثيرات النص على القارئ، إذ يسهم النص إلى حد كبير بتلقين القارئ مفاهيم ورؤى تجعله فيما بعد مقتنعاً بها، أو مؤيداً، أو متسامحاً معها، ولا سيما داخل الروايات الفكرية أو السياسية، «وصورة القارئ المقصود هذه يمكن أن تتخذ أشكالاً مختلفة حسب النص المتناول

(١٥) - فعل القراءة، ص 25.
(١٦) - المصدر نفسه، ص 25.
(١٧) - المصدر نفسه، ص 25 وما بعدها.
(١٨) - المصدر نفسه، ص 26.

قد تكون هي القارئ الأمثل أو قد تعلن عن نفسها من خلال معايير وقيم القراء المعاصرين، ومن خلال فردنة» [19].

يحلل أيزر مفهوم القارئ المقصود من خلال وقوفه على مهمة هذا القارئ ووظيفته، بحيث يصبح مهتماً بجانب طروحات المؤلف الحقيقي وأفكاره التي يسعى إلى إبلاغها إلى المرسل إليه من جهة، ويكرس مقاصد المجتمع ونظرته للواقع الاجتماعي والسياسي «فمن خلال تحديد خصائص هذا القارئ التخيلي يمكن إعادة بناء صورة الجمهور الذي رغب المؤلف في مخاطبته» [20].

ولهذا فإن بعض الأعمال الأدبية قد لا تلقى الإعجاب المستحق نتيجة أنها لم تكن موجهة إليه، بل إن جمهوراً مغايراً هو الذي كان يقصده الكاتب في تداعيات نصه، وهو ما عبر عنه المتنبي بقوله:

أنام ملء جفوني عن شواردها
ويسهر الخلق جراها ويختصم
أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي
وأسمعت كلماتي من به صمم[21].

فجاء في الأخبار أن أبا العلاء المعري حينما وصل إلى هذا البيت قال إن الرجل كان يقصدني، وكأن المتنبي تنبأ أن يأتي شاعر أعمى في زمن ما يقف أمام نصوصه الشعرية بالدراسة والإعجاب.

ويعلق أيزر على هذه المفاهيم الثلاثة بقوله «القارئ المقصود مفهوم إعادة البناء، كاشفاً عن الاستعدادات التاريخية للجمهور القارئ الذي كان يقصده المؤلف، لكن بالرغم من اختلاف مقاصد هذه المفاهيم الثلاثة فإن لها قاسماً مشتركاً واحداً، إنها تعدّ نفسها بمثابة وسيلة لتجاوز النقائص التالية:

١- نقائص البنيات البنائية.

٢- نقائص النحو التوليدي، التحويلي.

٣- نقائص سوسيولوجيا الأدب وذلك بإدخال صورة القارئ» [22].

ولكن بعد مناقشة أيزر لكل هذه المستويات للقراء من وجهة نظر باحثين آخرين، فإنه لا يجد بدّاً سوى الوقوف عند نوع من القراء يراه جديراً بالكشف والدراسة وهو:

القارئ الضمني:

يحاول أيزر أن يحدد خصوصية القارئ الضمني الذي يراه له واقعاً في العمل الأدبي «إنه مجسد كل الاستعدادات المسبقة الضرورية بالنسبة للعمل الأدبي

(١٩) - المصدر نفسه، ص 27.
(٢٠) - فعل القراءة، ص 28.
(٢١) - الديوان.
(٢٢) - المصدر السابق، ص 29.

لكي يمارس تأثيره... فالقارئ الضمني كمفهوم له جذور متأصلة في بنية النص إنه تركيب لا يمكن بتاتاً مطابقته مع أي قارئ حقيقي» (٢٣).

وليس معنى ذلك أن وجود القارئ الضمني داخل النص يقودنا ضمناً إلى هذا النص الذي كان موجهاً بالتحديد إلى متلق بعينه، بل البنية الضمنية تفرض وجود متلق داخله لكن دون أن تحدد ملامحه وصفاته ومستوياته المعرفية والفكرية واللغوية «فالقارئ الضمني هو بنية نصية مسبقة للدور الذي ينبغي أن يتبناه كل متلق على حدة» (٢٤).

من المؤكد أن النص يفرض في بنيته مجموعة من القراء، مختلفين من حيث المستوى والفهم والاستكشاف، وبالتالي فإن هذه النصوص لا تضع قارئاً معيناً ومحدداً، بل تعكس توجهات متعددة، وتفرز من خلال شبكية النص تداعيات كثيرة من شأنها رسم معالم كل متلق داخل هذه النصوص، بحيث يصبح كل قارئ له حضوره على مستوى النص بواسطة فرض استراتيجية معينة أثناء فعل القراءة.

إذاً «يعين على القارئ الضمني شبكة من البنيات التي تستدعي تجاوباً يلزم القارئ فهم النص» (٢٥).

بنية النص:

إن الملاحظ على أيزر أنه وقف عند النص بوصفه مجموعة من البنيات المختلفة منها واللغوية والفكرية والتركيبية والدلالية، إذ «إن كل نص أدبي يمثل بطريقة أو بأخرى رؤية منظورية للعالم يركبها المؤلف (٢٦) وبالتالي فإن النص يمثل مختلف رؤى القراء، ودرجات تفكيرهم، واستعداداتهم المتنوعة لفهم العالم وقراءاته.

أهداف القراءة وغاياتها:

ويحدد أيزر الغاية من القراءة هو أن تجسد لذة النص التي عبر عنها بارت بعشق النص من خلال كتابه المشهور (خطاب عاشق 1977) «تبدأ متعة القارئ عندما يصبح هو نفسه منتجاً» (٢٧) وهذا لا يتم إلا عبر المشاركة في صنع المعنى، وإنتاج النص من قبل القارئ «أي عندما يسمح النص له بأن يأخذ ملكاته الخاصة بعين التقدير» (٢٨).

يضاف إلى ذلك أن الهدف من قراءة العمل الإبداعي ليس الاعتباطية على

(٢٣) - فعل القراءة، ص 30.
(٢٤) - المصدر نفسه، ص 30.
(٢٥) - المصدر نفسه، ص 30.
(٢٦) - المصدر نفسه، ص 30.
(٢٧) - فعل القراءة، ص 56.
(٢٨) - المصدر نفسه، ص 56.

الإطلاق، بل يهدف من وراء ذلك إدماج القارئ في صنع النص، بل يجب أن تكون عضويته مترابطة بالنص من أجل الفهم والإفهام، وهو ما يعني به القارئ أثناء عملية القراءة «فالعلاقة بين النص والقارئ تختلف تماماً عن العلاقة بين الموضوع والملاحظ» (٢٩).

استراتيجية القراءة:

مما لا شك أن هناك مستويات متنوعة في القراءة، وهذا يفرض استراتيجية خاصة أثناء فعل القراءة، بحيث يستند القارئ في عمله هذا على مجموعة من الإجراءات الكفيلة بمنحه القدرة على إدراك المنظومات التي يفخر بها العمل الإبداعي، وهي تعمل على التأثير في توجيه القارئ، ويستشهد أيزر بهذا القول: «كتب وولتر بيتر مرة حول تجربة القراءة قائلاً بالنسبة للقارئ الجدي تكون الكلمات أيضاً جديدة، والكلمة الزخرفية أو المجاز، أي الشكل الإضافي أو اللون أو المرجع...» (٣٠). أضف إلى ذلك عملية الانتقاء التي يقوم بها القارئ، «وبالتالي يمكن القول إن الانتقاءات التي تقوم بها أثناء القراءة تنتج فائضاً من الإمكانات التي تبقيها احتمالية بعدّها تقابل ما هو حقيقي» (٣١).

إن العملية الانتقائية تقوم بتوجيه دور القارئ من خلال المشاركة الفعالة في إنتاج النص وإعادة إبداعه وفق قراءة معينة.

«وهذه العملية لها تأثير حيوي على دور القارئ، إننا فعلاً نشارك في النص من خلال تشكيل الجشطالت وهذا يعني أننا نقع في شرك الشيء ذاته الذي نكون بصدد إنتاجه، ولهذا غالباً ما كون لدينا انطباعاً ونحن نقرأ» (٣٢).

إن عملية القراءة لا تتوقف عند القراءة فقط بل يجب أن نقرأ من أجل الوصول إلى تحديد ماهية النص وفك المنطقة الغامضة فيه، وهذا لا يتم تحقيقه إلا حينما «نقرأ بتفاعل مع ما أنتجناه نحن بأنفسنا، وأن صيغة رد الفعل هذه مايمكننا فعلاً من اختبار النص وعدّه حدثاً فعليّاً» (٣٣).

أضف إلى ذلك عاملاً لا يقل أهمية عن العوامل السابقة «وهذا بالطبع لا يعني أن تشكيل مثل هذه الصور الجشطالتية غير الملائمة هو شيء تافه، فعلى العكس من ذلك، فإن عدم ملاءمتها بالذات سيحث القارئ على البحث عن جشطالت

(٢٩) – المصدر نفسه، ص 57.
(٣٠) – فعل القراءة، ص 57.
(٣١) – المصدر نفسه، ص 79.
(٣٢) – المصدر نفسه، ص 81.
(٣٣) – المصدر نفسه، ص 82.

آخـــر من أجل تمثيـل الربط بين الدلائل»[٣٤].

ومـعنى ذلك أن يصبح القارئ مندمجاً مع النص، ومتفاعلاً مع بنياته، هو ما يحدد أن يصبح القارئ منتجاً للعارضات، يقف معها بالإنتاج، فإنه يكون تلقائياً متجاوباً مع النص في مختلف مستوياته.

العلاقة بين النص والقارئ:

يضع أيزر مجموعة من الشروط التي يراها ضرورية في عملية التواصل بين النص والقارئ، ويقوم بتحديد آلياتها، من خـلال نظرية التفاعل في علم النفس الاجتماعي التي دعا إليها جونز إدوارد وهارولد - ب.

١- يكون شبه الاحتمال عندما يعرف كلا من الشريكين المخطط السلوكي لبعضهما بعضاً معرفة جيدة بحيث يقتضي هذا الاحتمال التطابق في وجهات النظر بين القارئ والنص.

٢- يحدث الاحتمال اللا تماثلي عندما يتخلى الشريك عن محاولته تنفيذ مخططه السلوكي الخاص ودون مقاومة يتبع مخطط «ب» إنه يكيف نفسه مع استراتيجية من الشريك السلوكية وينغمس فيها.

٣- يحدث الاحتمال التفاعلي عندما يحجب المخططان السلوكيان الخاصان بكل من الشريكين باستمرار من قبل ردودهما المؤقتة تجاه ما سبق قوله أو فعله، وهما يتم التركيز على الغياب والحضور داخل النص من خلال ما يتم استعماله أو إقراره في النص بحيث أن النص والقارئ حين يتوصلان إلى إلغاء الذات، يتم الوصول إلى التفاعل بين النص والقارئ.

٤- يشتمل الاحتمال المتبادل على توجيه ردود أفعال المرء طبقاً لمخططه السلوكي، وكذا طبقاً لردود أفعال الشريك المؤقتة[٣٥]، إن التبادل في مواقف النص من خلال ما يفرضه من تصورات وبين رؤية القارئ لفهم النص، هذا التبادل هو الذي يؤدي حتماً إلى إغناء التجربة الإبداعية من ناحية إبراز جمالية التجربة، وليس بالضروري أن يتطابق فهم النص مع فهم القارئ والتجاوب معه، «إن النص لايستطيع تكييف نفسه مع كل قارئ له اتصال به»[٣٦].

إن النص من وجهة نظر يتمتع بخاصية الغياب والحضور أو ما يسميه أيزر بالفراغات التي يترك السبيل إلى إملائها من قبل القارئ، فهو دوما يبحث عن هذه الفراغات التي تحتاج إلى

(٣٤) - المصدر نفسه، ص 84.
(٣٥) - فعل القراءة، أيزر، ص 94 وما بعدها 0.
(٣٦) - المصدر نفسه، ص 97.

مـايناسـبـهـا وتحليلهـا، وإعطاء أبعـادها الجمالية المختلفة «إن الشيء المفقود في المشاهد التي تبدو تافهة، ثم الفراغات التي تنبثق من الحوار هو ما يحث على ملء البياضات بواسطة الإسقاطات، حيث يجذب القارئ داخل الأحداث، ويلزم بإضافة ما يلمح إليه فيها من خلال ما لم يذكر»(٣٧).

إذاً النص يتمتع بهذه الجاذبية من ناحية توفره على مجالات يكون القارئ بحاجة إلى استكناه أسرارها، وبتعبير آخر في النص شيء منطوق، والوقوف على دلالاته، وقراءته من منظور آخر لعله يصل إلى نتائج تزيد في تألق النص الإبداعي، إلا أن هذا لا يكون مدعاة إلى حرية مطلقة، يكون فيها القارئ متحركاً في قراءتها كيفما شاء، وحسب رغباته، والوجهة التي يمكن للقارئ أن يقف بها عند المسكوت عنه، «إن ما هو خفي يحث القارئ على الفعل، ولكن هذا الفعل يكون مراقباً أيضاً بما هو مكشوف، ويتغير ما هو صريح بدوره عندما يبرز إلى الضوء»(٣٨).

إذاً يتمثل دور القارئ في إظهار الخفي، وملء الفراغات التي يراها ضرورة ملحة لفك معانيه قصد الوصول إلى إبراز جمالية النص، «يتضح أن علائق الحضور هنا تشير إلى عناصر البنية اللغوية الظاهرة للنص، وهي بنية غير مغلقة، لأنها تنفتح على بنية أخرى وتستدعيها، تلك هي بنية الغياب أو السكوت عندما لم يشأ قائله أن يقول صراحة»(٣٩).

ومعنى ذلك أن أي نص هو محتوى مجموعة نصوص متداخلة، تعكس في تداعياتها أموراً كثيرة منها الظاهر والخفي، وعلى القارئ أن يتجاوب مع النص ضمن هذه العلاقة الحاضر والغياب من أجل اكتشاف خصوصية العمل الأدبي.

ومن الخطأ أن يذهب القارئ في تأويل النص، وتفسيره حسب الذات المرسلة التي شكلته، وأودعت فيه عناصر معينة، «ذلك أن نسبة النص إلى مؤلف معناه إيقاف النص وحصره، وإعطاؤه مدلولاً نهائياً، إنها إغلاق الكتابة»(٤٠) وهذا مادعا إليه النقد الغربي المعاصر في كتاباته، وسعى جاهداً إلى التركيز على دور القارئ الذي يجب ألا يبقى محصوراً في إطار السيرة الذاتية للمؤلف، بل عليه أن

---

(٣٧) – المصدر نفسه، ص 100.

(٣٨) – المصدر نفسه، ص 100.

(٣٩) – استراتيجية القراءة، التأصيل والإجراء النقدي؛ بسام قطوس. ص 58. دار الكندي للنشر والتوزيع... الأردن 1998.

(٤٠) – درس السيميولوجيا رولان بارت، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، ص 86. الطبعة الأولى 1986، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب.

يتخلص منه، وينصب نفسه مؤلفاً جديداً، وحينئذ يكون قادراً على التفاعل مع النص واستقباله قصد تحقيق نصية النص، وليس وجود المؤلف وإثبات ذاتيته وحضوره في النص، وهو ما يؤكد دور القارئ متمثلاً في عملية استحضار أو استدعاء هذا المتصور الذهني الغائب (وقد يحل في بعض التفسيرات إلى الشيء أو المرجع) ومن تكامل علاقته بالمدلول وبين علاقة الحضور/ الغياب تتولد المقومات الأدبية أو الشعرية للنص الأدبي. [41]

إذاً للنص وظيفة يسعى إلى تحقيقها من خلال بنياته المختلفة، وهو عبارة عن المكون / فردي اجتماعي، تشكل من وعي المؤلف بحقائق وتصورات للأشياء وللعالم الذي هو جزء منه، يعمل على رؤيته من جوانب متباينة.

ويقدم أيزر مفاصل النص وأجزاءه المتكونة منه، ويأخذ الرواية بوصفها نسقاً «من المنظورات المصممة كي تنقل الخاصيّة الفردية لرؤية المؤلف»[42].

إن الرواية من وجهة نظر أيزر يمكنها استيعاب شرائح المجتمع، وبواسطتها نستطيع تمرير الأفكار، والتوجيهات التي يؤمن بها الأفراد، أو يسعى المجتمع إلى بلورتها.

ويركز أيزر على دور القارئ في البنية النصية بقوله «من خلال البنية النصية والأفعال المبنينة، والبنية النصية بإحداثها وجهة نظر القارئ تتبع قاعدة أساسية للإدراك البشري»[43].

والنص هو الذي تم عن طريقه خلق صور ذهنية حيث «تحدث بنية النص متتالية من الصور الذهنية تقود إلى النص، وهو يترجم نفسه داخل وعي القارئ، إن المضمون الحقيقي لهذه الصور الذهنية سيكون بمخزون التجربة الموجودة لدى القارئ»[43].

ولهذا فإن النص عند أيزر يقوم بوظيفتين:

أ- عرض معطيات الأعراف والقيم الاجتماعية لقراء مختلفين.

ب- استعمال هذه المعطيات لكي تضمن فهم النص.

إذاً يقوم النص بعملين في الآن نفسه:

١- تقديم جملة من القيم والمفاهيم الذاتية والاجتماعية، وتكون موجهة إلى قارئ غير محدد.

٢- استيعاب هذه المعطيات، واستقبال وفق آليات التواصل قصد عدم

(٤١) - اللغة الثانية: فاضل تامر، ص 44.
(٤٢) - فعل القراءة، ص 31.
(٤٣) - المصدر نفسه، ص 34.
(٤٤) - المصدر نفسه، ص 35.

الانحراف بها إلى العبثية بمعنى أن هذه المعطيات ينبغي أن تفهم داخل إفرازات النص إنه «يجسد فعلاً الاعراف والقيم الاجتماعية لقراء مختلفين فإن وظيفته لاتقوم بعرض مثل هذه المعطيات، بل في الحقيقة باستعمالها لكي تضمن فهم النص»(٤٥).

يشدد أيزر على أن تكون علاقة النص بالقارئ قوية، والقارئ وحده الكفيل بإبراز خصوصية النص وجمالياته، من خلال قدرته على التجاوب الفعلي، والتفاعل شبه التام مع بنيات النص المتنوعة، وحين يصل إلى درجة ملء هذه الفراغات الموجودة في النص، والذي يتوقف موقع النص على مدى ترك أي فراغ دون إدراك ما يماثله أو يملأه، «والقارئ هنا لايقرأ، وإنما يفسر ويكتب، لأن النص ليس بنية من الدلالة، ولكنه (منجرة من الإشارة)، وهو نص لا بداية له، كما أنه قابل للانعكاس الذاتي على نفسه، وهذا على النقيض من النصوص القرائية التي تطغى على الأدب وهي نصوص تصنف (نتائج) لا (إنتاج)» (٤٦).

إن معادلة المؤلف ← النص ← القارئ، من وجهة نظر إيزر تحتل حيزاً كبيراً في خريطة تفكير نظرية التلقي التي نادى بها ياوس، وسار على نهجه آيزر، إلا أن هذا الأخير يولي اهتماماً بالغاً للعناصر الثلاثة، ولا مناص من إدراك النص، وفك شفراته ما لم يندرج القارئ في صنع المعنى، بحيث يتحول من متلق سلبي يقرأ فقط، إلى مؤلف يعيد بناء النص وفق استراتيجية جديدة، شريطة أن يحافظ على مجموعة من الإجراءات لكي لا تصبح هذه القراءة بمعزل عن النص.

ولهذا رسم أيزر ثلاثة أبعاد لمفهوم التطور:

البعد الأول: يتضمن النص بوصفه هيكلاً لأوجه مخططه أو بناء ثابتاً يسمح للقارئ بالمشاركة في صنع المعنى.

البعد الثاني: يشير إلى أهمية الترابط بين القاعدة الخلفية ويعني بها المضمون أو الذخيرة أو القاعدة الأساسية ويعني بها الشكل.

البعد الثالث: **القارئ الضمني، عند** أيزر محدد من خلال حالة نصية واستمرارية لنتائج المعنى على أساس أن النتائج من صنيع القارئ أيضاً (٤٧).

وهذا ما يجعله يلتقي مع جوليا كريستيفا في عدّها النص إعادة استنتاج من جديد، ويكون عبر مجموعة من الإجراءات التي تمنح بعد ذلك النص استمرارية وحيوية، والنص كلما توفر على

(٤٥) - المصدر نفسه، ص 55.
(٤٦) - الخطيئة والتكفير: عبد الله الغذامي، ص 73، الطبعة الأولى 1985، النادي الثقافي الأدبي، جدة، المملكة العربية السعودية.
(٤٧) - قراءة النص وجمالية التلقي: محمود عباس عبد الواحد، ص 35 وما بعدها. الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، مصر 1996.

التعددية في الرؤى والقراءة، كان قابلاً للتمدد وعدم الانكماش، «نحدد النص كجهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان بواسطة الربط بين كلام تواصلي يهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه، فالنص إذن إنتاجية، وهو ما يعني:

أ- أن علاقته باللسان الذي يتموقع داخله هي علاقة إعادة توزيع (صادمة بناءة). ولذلك فهو قابل للتناول عبر المقولات المنطقية لا عبر المقولات اللسانية الخاصة.

ب- أنه ترحال للنصوص، وتداخل نصي، ففي خطا نص معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقطعة من نصوص أخرى[٤٨].

وخلاصة القول إن علاقة النص بالقارئ تتحدد داخل آلياته، وحسب مستوياته تلقيه له، ويتشكل موقف القارئ من النص من خلال القدرة على الارتكاز على مفاصل النص، وفهم بنياته المختلفة، والوقوف عند الجوانب الغامضة التي يمكن له أن يوضحه، حينذاك يتحول القارئ من مستهلك إلى منتج، لأن الاستهلاك سيفضي إلى الإفلاس بينما الإنتاج هو الكفيل بضمان الاستمرارية، والإنتاج للنص عبر مجال غير مغلق.

ثبت المصادر والمراجع

- اللغة الثانية: فاضل تامر، الطبعة الأولى المركز العربي ببيروت لبنان 1994.
- قراءة التراث النقدي: جابر عصفور الطبعة الأولى، دار كنعان للدراسات والنشر دمشق.
- ما الأدب: سارتر، ترجمة محمد غنيمي هلال، القاهرة 1961.
- عالم المعرفة: المرايا المحدبة: عبد العزيز حمودة، الكويت، أبريل ونيسان 1998.
- فعل القراءة: آيزر، ترجمة حميد لحميداني والجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل 1995.
- استراتيجية القراءة التأصيل والإجراء النقدي: بسام قطوس، دار الكندي للنشر والتوزيع، الأردن 1998.
- درس السيميولوجيا: رولان بارت، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب 1986.
- الخطيئة والتكفير: عبد الله الغذامي، الطبعة الأولى: النادي الثقافي الأدبي، جدة - المملكة العربية السعودية 1985.
- قراءة النص وجمالية التلقي محمود عباس عبد الواحد، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، مصر 1996.
- علم النص: جوليا كريستيفا ترجمة فريد الزاهي، الطبعة الثانية، دار توبقال، المغرب 1997.

(٤٨) - علم النص: ترجمة فريد الزاهي، ص 21، الطبعة الثانية، 1997 دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب.

تاريخ القدس بين حقائق التاريخ وزيف الإسرائيليات

أ. د. سهيل زكار ❖

ما من مدينة حظيت باهتمام المؤرخين مثل مدينة القدس، وكذلك باهتمام غير المؤرخين من رجال دين ولاهوت وسياسة، وبشكل خاص، ويلاحظ أن جلّ الكتابات بغير العربية لم تتحرر بعد من التأثيرات المنبعثة من أساطير الكتاب المقدس، لابل إن غالبيتها يداري هذه الأساطير ويخشى من أتباعها، أو يسعى لتسويقها بطرق التفافية، فيها مكر وبراعة متناهية. وقد يكون هذا مسوغاً بالنسبة للمنتمين للمجتمعات الغربية، مع أن السمة الأساسية للمؤرخ هي الحيادية والصدق، والصراحة، وصحيح أن التاريخ خبر ورؤية، لكن لايجوز اعتماد الخبر الزائف، كما لايجوز أن تتحول الرؤية إلى تأويل، لأن في التأويل تعطيل.

(❖) أ.د. سهيل زكار: باحث من سورية. أستاذ التاريخ في كلية الآداب بجامعة دمشق.

والذي يثير الحزن والحيرة هو الكتابات العربية، فبعض هذه الكتابات هي نسخ مصنعة بمهارة كبيرة مع اقتباس كامل للكتابات الغربية، وبالتالي تستهدف بمختلف الطرق تسويق المزاعم الصهيونية، أو بالحري أساطير العهد القديم، أو مايسمى بالكتاب المقدس، ومافيه من أخبار ليست تاريخ، وبعض الكتابات الأخرى، ولاسيما الصادر عن الوعاظ والخطباء المتحمسين ملوث بوباء الإسرائيليات، وبالتالي أشد خطراً من الكتابات الأخرى، ويمثل بعضها طيش التعصب الديني الأحمق، فقد تصدى واحد من العلماء المرموقين مؤخراً للبحث في صحة الأحاديث المتعلقة بالصخرة، وخلص إلى القول بعدم صحة جميع الأحاديث وأن الصخرة حق اليهود، اغتصبه المسلمون، ولم يتنبه هذا المتخلف أنه حين قال بالاغتصاب، اتهم النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم، حين صلى هناك بالأنبياء جميعاً يوم الإسراء، وإن المعراج لم يكن من فوق صخرة القدس إلا لحكمة ربانية، أقلها أن طريق السماء يمر عبر القدس إلى مكة والمدينة، والتفريط بأي جزء من القدس مقدمة للتفريط بمكة والمدينة، ولم تقتصر التهمة هنا على النبي صلى الله عليه وسلم، بل شملت أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، حين قدم إلى القدس فتسلمها، وفتش عن موقع الصخرة، وإلى جانبها اختط محراب المسجد العمري، أو المسجد الأقصى.

هذا ومما أمر أضر بالفكر الإسلامي، خاصة بالتفسير، مثل الإسرائيليات، وعجباً كيف اقدم بعضهم على تفسير كلام الله، بكلام الحاخامات، ومازالوا يفعلون، أو ليس هؤلاء ممن ضل سعيهم في الحياة الدنيا، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً ؟

إن مصادر تاريخ القدس هي نتائج الحفريات الأثرية فيها، وفي جميع أرجاء بلاد الشام، وبلاد الرافدين، ومصر، والأجزاء الجنوبية من آسيا الصغرى، لابل بلدان حوض البحر المتوسط، ومع الآثار والكتب والمدونات إن توفرت، وفحصت رواياتها وفق قواعد البحث التاريخي، وشهدت القدس الحفريات الأثرية، التي تولاها الغربيون منذ عام ١٧٩٩م، وأضرت معظم هذه الحفريات أكثر مما أفادت، لأنها شوهت المواقع الأثرية، بسبب أنها جرت على أيدي هواة ولاهوتيين، استهدفوا البرهنة على صحة مرويات العهد القديم، وليس كشف الحقيقة، وينبغي التعامل مع تقارير هذه الحفريات بكل حذر، علماً بأن الحفريات قد بدأت تكتسي الطابع العلمي إلى حد ما، منذ تسعينات أواخر القرن الماضي، ولقد تبين بشكل مطلق أن جميع مرويات العهد القديم شيء والتاريخ الصحيح شيء آخر تماماً، وبناء عليه إن تقارير الآثاريين الغربيين هي حتى الآن

تحمل من التناقضات أكثر مما تحمله مرويات العهد القديم. وعلى كل باحث عدم تصديق قراءات النصوص مع التفاسير، وإعادة النظر بكل شيء، هذا وكان بودي هنا تقديم عرض لتاريخ تدوين أسفار العهد القديم، مع تبيان مراحل تطور العقيدة الموجودة في هذه الأسفار، ولعله تكفي الآن الإشارة إلى أن أول محاولة لتدوين ما نسب إلى النبي موسى عليه السلام، جرت بعده بحوالي عشرة قرون على الأقل، وأن ذلك كان في بلاط الدولة الاخمينية الفارسية، هذا وينبغي أن نميز دوماً بين اليهود وبين بني إسرائيل، وأن نعرف أن أكثر من تسعين بالمئة من يهود العصر الحديث هو من أصل خزري، وهذه كلها مواضيع جديرة بالبحث العلمي الدقيق، والموثق.

وفي تمهيد للحديث عن تاريخ القدس القديم سوف أشير إلى تواريخ بعض الأحداث المزعومة حسب مرويات العهد القديم، وبالمقابل إلى التواريخ المعطاة من خلال الحفريات الأثرية، اعتماداً على الكربون المشع / ١٤ / وعلى التحليل بالطيف:

٢٠٠٠ - ١٥٠٠ق.م الزمن الذي عاش فيه إبراهيم وإسحق ويعقوب.

١٢٦٠ - ١٢٥٠ ق.م الخروج من مصر بقيادة موسى.

١٢٠٠ - ١٠٠٠ ق.م الاستقرار في أرض كنعان بقيادة يشوع بن نون.

١٠٠١ - ٩٦٩ ق.م تأسيس مملكة داود في القدس.

٩٦٩ - ٩٣١ ق.م ملك سليمان وبناء الهيكل الأول.

٩٣١ - ٩١٣ ق.م ملك رحبعام بن سليمان وانقسام المملكة إلى مملكتين: في الشمال مملكة إسرائيل، وفي الجنوب مملكة يهوذا.

٩٣١ - ٩١٠ ق.م ملك يربعام بن سليمان على مملكة إسرائيل.

٨٨٥ - ٨٧٤ ق.م قيام مملكة بيت عمري التي كانت حاضرتها ماعرف باسم مدينة سمر أو السامرة.

٨٧٤ - ٨٥٣ ق.م ملك أحاب بن عمري.

٧٢٣ - ٧٢٢ ق.م استيلاء الآشوريين على سمر (السامرة) وتهجير أهلها وإحلال قوم جدد محلهم.

٦٠٥ - ٥٨٦ ق.م سقوط الدولة الآشورية وقيام دولة بابل الثانية (الكلدانية).

٥٨٧ - ٥٣٨ ق.م السبي البابلي.

٥٣٨ ق.م استيلاء قورش على بابل.

٥٣٨ - ٣٣٢ ق.م الحكم الاخميني لبلاد الشام وكذلك مصر.

٣٣٦ ق.م ظهور الاسكندر المقدوني.

١٤١ ق.م قيام كيان الحشمونيين او المكابيين.

٦٣ ق.م استيلاء بومبي باسم روما على بلاد الشام.

٣٧ ق.م - ٤م ملك هيرود الكبير

٦٦ - ٧٣م تدمير فسبسيان الروماني لفلسطين وإبادة أهلها.

ولدى التعامل مع هذه التواريخ المفترضة، لم يمكن العثور على ما يؤكد دخول إبراهيم إلى فلسطين، وتبين أن أخباره أضيفت في تاريخ لاحق حوالي القرن الميلادي الأول إلى سفر التكوين، ثم إن عمليات المسح للبحر الميت لم تكشف عن غرق مدينتي سدوم وعمورة فيه، وحين ذهب باحثان أمريكيان إلى أن «باب الذراع» هي سدوم و«النميرية» هي عمورة، تبين أن هذين الموقعين قائمان على مقربة من البحر الميت وليس فيه، وأن الحياة توقفت فيهما في سنة /٢٣٥٠ ق.م /، وليس في البقايا الأثرية مايشير إلى حياة غير عادية، لاسيما بعد اكتشاف المقابر هناك وفحص بقايا الهياكل العظمية، ولا أستهدف هنا نفي خبر إبراهيم الخليل، ولاخبر قوم لوط، بل أريد التذكير بأن حياة إبراهيم مرتبطة مع مكة المكرمة وبناء البيت الحرام فيها، وأن الشذوذ الجنسي لم يمارس في بلاد الشام، وأن القرآن الكريم حين أتى على ذكر ماحل بقوم لوط لم يحدد لا الزمان ولاالمكان (انظر سورة هود الآيات: ٧٣ - ٨٣).

أما الخروج، فسوف أعالجه بعد قليل بشكل أوفى، لكن يتوجب التبيان هنا أن وصف البلاد التي كان منها الخروج لاينطبق على مصر، وأن الحفريات الأثرية والمسح الشامل لشبه جزيرة سيناء برهن أنها لم تعرف ما يسمى بالتيه، هذا ولم يفصل سيناء عن مصر أي بحر (قبل حفر قناة السويس)، وشكلت سيناء دوماً جسراً بين بلاد الشام ومصر، وهذا الجسر لم تتوقف قط الحركة عليه بين البلدين، وما من واحد من حكام مصر حمل لقب فرعون، ولم يكتشف أي ملك مصري غرق في البحر، وملك مصر لم يكن شيخ عشيرة يستنفر اتباعه ليقوم بمطاردة مفاجئة وسريعة، وماقيل عن عبودية اليهودية في مصر وتسخيرهم في بناء الأهرامات، هراء، لأن الأهرامات بنيت في حوالي (٢٥٠٠ ق.م) وتم الكشف عن مقابر الذين أسهموا في بناء هذه المقابر العملاقة فتبين أنهم من أهل مصر، لكن اليهود حملوا دوماً البغضاء لمصر، ودأبوا في العصر الحديث على التشهير بها وبتاريخها المجيد، بأعمال التبشير، وبالأفلام السينمائية، وظلوا يضغطون على حكامها حتى ورطوها في كامب ديفيد، مما ألحق أضراراً بها وبالأمة العربية لايمكن تقديرها.

ودللت نتائج الحفريات الأثرية على عدم دخول هجرة بشرية مدمرة أو غير مدمرة إلى أرض كنعان منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد، لذلك مال الكتاب

الغـربيـون والذين يدورون في فلكهم إلى القول بأنه لم تكن هناك هجرة، بل تسرب سلمي، أو بالحـري لم يكن هناك أي شيء من هذا القبيل، وأريحا لم تدمـر في هذا التـاريخ ومـثلهـا في ذلك بقـيـة مـدن فلسطين آنذاك.

وذهبت مـرويات التـوراة إلى أن موسى لم يدخل إلى فلسطين، بل وصل إلى منطقة مُآب في أردن اليوم، وصعـد إلى قـمـة جبل نبـو، من حيث شـاهد «الأرض المقدسـة» أو «أرض الميعـاد»، ثم توفي، ومن الصعـود إلى قـمـة هـذا الجبل هذه الأيام لايمكن مشاهدة أي شيء مما ورد ذكره في التوراة، ومن المؤكد أن موسى لم يصل إلى هذا الجبل، وأن كتبة التوراة تبنوا اسم هذا الجبل، وقالوا بأن موسى قد دفن فيه، لقداسة هذا الجبل منذ القديم، فقمته وسفوحه والوادي دونه، فيها مقابر كثيرة.

فقد جرت الحفريات الأثرية في هذا الجـبل منذ عـام ١٩٣٣، وتبين أنه استخدم بمثابة مقبرة منذ الألف الرابع قبل الميلاد، وأن أقدم أنواع القبور فيه هي عـرفت باسم «دولمن Dolmens» وهي منشآت حجرية كبيرة جداً، لها شكل مستدير، ولها فتحة من جهة الشرق، وكان بين ما تّم العثور عليه في هذه القبور، هو بعض الأدوات التي استخدمت في الحفر والبناء وبعض الجرار. وإلى جانب مقابر «الدلمن» جرى اكتشاف مجموعة أخرى من القبور تاريخها يعود إلى أكثر من الفين قبل الميلاد، وأفادت هذه المكتشفات أن العرب القدماء، خاصة البداة منهم، اعتادوا على القدوم إلى جبل نبو، حيث توفر نبع غزير من الماء، مع بعض المراعي، القدوم منذ أيام الربيع، حاملين معهم أجساد موتاهم لإعادة دفنها، وهذه عادة مورست في أجزاء أخرى من فلسطين، هذا ولم يتحدث كتبة التوراة عن كيفية موت موسى، والذي قاموا به فيه فقط هو ادعاء جبل نبو لأنفسهم، لأنه اتسم بالقداسة من قبل، وكان يضم عدداً من المقابر.

❖ ❖ ❖

ومع أنني سوف أتطرق ثانية إلى قضية داود وابنه سليمان، أشير هنا إلى أنّ الحفريات الأثرية لم تظهر ولا أدنى إشارة إلى بناء هيكل سليمان، وأهم من هذا أن مدينة القدس، كبلدة أو مدينة لم تكن موجودة قبل القرن الثامن قبل الميلاد، وارتبط قيام هذه البلدة مع تهديم حاضرة مملكةبيت عمري العربية (١)، واكتشاف نبع سلوان، ثم انهـيـار الدولة الآشـورية، واسترداد مصر لقوتها، مع التبدلات التي رافقت ذلك في الاستراتيجيات، وطرق التجارة والقرب من شواطئ البحر

(١) بهذه المملكة تتعلق الإشارة إلى آحاب ومشاركته في معركة قرقر على العاصي، ضمن التحالف الآرامي ضد الآشوريين.

المتوسط، وتصدي المصريين للتوسع الكلداني في فلسطين، هذا التوسع الذي هدد مصر، وأعاد إلى الذاكرة الاحتلال الآشوري لها، هذا ولسوف أعالج مسألة السبي البابلي فيما بعد، مع غيره من المسائل قبل العصور الكلاسيكية، وبودي التنويه هنا أن كل واحدة من القضايا المتقدم ذكرها تحتاج إلى أبحاث مستفيضة، وهذا من غير الممكن أن يقوم به فرد، بل يحتاج إلى مؤسسات بحث مختصة، وقد آن الآوان أن يكون في كل جامعة في المشرق والمغرب العربي مركز للدراسات الإسرائيلية، وأعجب في الوقت نفسه من إقدام المؤسسات المالية والصناعية والتجارية في الغرب على تأسيس مراكز للبحث، ونحن لانفعل ذلك، مع أن أمتنا هي أمة الأوقاف وإنشاء المدارس والإنفاق على العلم والعلماء، وتأسيس المكتبات!.

ومن القواعد المتوجب الالتزام بها في الأبحاث التاريخية الجادة، التمهيد بتقديم دراسة لأهم مصادر الموضوع، وأن تكون هذه الدراسة نقدية، ونظراً لخطورة موضوع تاريخ القدس القديم، رأيت الاقتصار اليوم على دراسة بعض المصادر المتداولة، ولعلني سوف أجد الفرصة في المستقبل للحديث عن أعمال الكشف الأثري، عندما أستوفي أحدث الدراسات، أي ما صدر بعد ١٩٩٣م، لكن مبدئياً سوف يكون حديثي المقبل عن تاريخ القدس القديم.

اهم المصادر (دراسة تحليلية ونقدية):

مصادر تاريخ القدس القديم كثيرة، تتصدرها - كما سلف القول - نتائج الحفريات الأثرية فيها وفي فلسطين كلها مع جميع أنحاء بلاد الشام، والنقوش المصرية القديمة، ونقوش بلاد الرافدين، ولاسيما الآشورية، ولابد من التنبه أولاً إلى أن جميع نصوص النقوش تحتاج إلى إعادة قراءة وضبط، لأن الزيف لحق قراءة النصوص التي لها علاقة بالقدس، ومابرح الباحثون العرب يعتمدون - في الغالب - على قراءات غير العرب لهذه النصوص، مع أن العدد الكبير من أوائل الأثريين كانوا إما من رجال اللاهوت، أو تحت تأثيرهم، وصار الأثريون فيما بعد يعملون بتوجيه من الصهيونية، وظل هدف الأجيال الأثرية الغربية، كلها تثبيت ماورد من أخبار في العهد القديم (٢).

(٢) انظر ...The Ancient near Eact, Edited by James B. pritchard, princton 1958والأبحاث: ١ - ٥ في بحوث مؤتمر مصادر تاريخ القدس، المنعقد في القاهرة ٢١/٣ - ١٩٩٨/٣/٢٣ ج١ - ط. القاهرة ١٩٩٨. القدس مدينة واحدة - عقائد ثلاث، تأليف كارين آرمسترونج، ترجمة عربية. ط القاهرة ١٩٩٨. الموجز في تاريخ فلسطين السياسي، تأليف الياس شوفاني - ط. بيروت ١٩٩٦، الفصل الثاني والثالث. الموسوعة الفلسطينية - القسم الثاني، ج٢ ص١٠٢ - ١٠٧، ج٦ ص٧٩٧ - ٨٠٠. الموسوعة الفلسطينية - القسم الأول، ج٢ ص٥٠٨ - ٥١١.

وما عثر عليه في مصر كثير جداً، سأقف فقط عند بعضه الأهم، وهو نصوص اللعنة، ونقش مرنبتاح، ورسائل تل العمارنة.

من المقدر أن نصوص اللعنة تعود إلى القرن الثامن عشر قبل الميلاد وقد كتبت هذه النصوص على أوان من فخار، ودمى بالخط الهيراطيقي، ومثلت هذه الدمى أسرى موثوقين. كشف عنها في سقارة وطيبة، وهي محفوظة في كثير من المتاحف في أنحاء العالم، ويوجد منها نماذج في متحف القاهرة، والأسماء التي وردت في هذه النصوص: مصرية، ونوبية، وآسيوية[٣]، ويقول أحد النصوص بعد ذكره لاسم الشخص الملعون وأسرته: «وحلفائهم، والمشتركين معهم، الذين يثورون، أو يتآمرون، أو يقومون بالحرب، أو يفكرون بالثورة في جميع أنحاء البلاد» أو «جميع الرجال، وجميع الناس، وجميع الشعب، وجميع الذكور، وجميع الخصيان، وجميع الإناث، وجميع الذين يحاولون الثورة، أو التآمر، ويفكرون بالحرب... وكل كلمة شر، وكل مقالة سوء، وكل مؤامرة».

وبعد كتابة الأسماء والمطالب، كان المصريون القدماء يكسرون هذه القطع الفخارية، وكأنهم كانوا يعتقدون أنه بهذه الواسطة يمكن إحباط أي عمل عدواني منوي ضد مصر، ورواسب هذه العادة ماتزال تمارس حتى الآن في مصر وبلاد الشام، وكأن لها فعل السحر وتأثيره و وذلك مع الاعتقاد القديم بأن الحرف هو كائن حي، ومن الأسماء الآسيوية التي وردت في نصوص اللعنة: بيبلوس (مدينة جبيل) وعسقلان، وأوزو، أمام صور، و«أشام م».

وأقدم الباحثون الغربيون على القول فوراً بأن «أشام م» هي مدينة «أورشليم»، وفي هذا تدليس مكشوف، لأن المعطيات الأثرية بينت أن مدينة القدس، لم تكن قد تأسست قبل القرن الثامن قبل الميلاد، وسنرى أنها حملت اسم «أورشليم» في العصر الاخميني الفارسي ربما في المئة الرابعة قبل الميلاد، ومن الواضح أن الذي قصد بـ «أشام م» هو بلاد الشام، التي غزيت مصر دوماً من خلالها، متذكرين أن تاريخ نصوص اللعنة يتزامن مع بدايات ظهور الهكسوس في مصر[٤] .

أما نقش مرنبتاح (١٢٢٤ - ١٢١٤ ق.م) فقد كتب على صخرة سوداء، وهو يتكون من ثمانية وعشرين سطراً، تحدث

(٣) آسيا آنذاك هي المنطقة التي امتدت من منطقة القدس حتى منطقة حمص.

(٤) القدس الخالدة في الوثائق المصرية القديمة والأكدية والكتاب المقدس للأستاذ الدكتور عبد الحميد أحمد زايد، في بحوث مصادر تاريخ القدس، ج١ ص٥٦ - ٥٨. مدينة القدس في النصوص المصرية القديمة خلال عصر الدولة الحديثة للدكتورة فايزة محمود صقر، في الكتاب نفسه ج١ ص١٥٥ - ١٥٨. هذا وكانت هناك مدينة على الفرات في الجانب العراقي في عصر ماري كان اسمها «أورشومو».

فيه هذا الملك عن انتصاراته وإنجازاته ضد الليبيين ثم على بعض مدن فلسطين حيث قال في السطر السادس والعشرين: «وانبطح كل الزعماء طالبين السلام، ولم يعد أحد يرفع رأسه من بين التسعة، وأمسكت التحنو، وخاتي هدأت، وأصيبت كنعان بكل أذى، واستسلمت عسقلون، وأخذت جزر، وينعم أصبحت كأن لم تكن، «ويزريل» أقفر، ولم يعد له بذور، وخارو أصبحت أرملة».

ولدى التمعن في هذا النص، نجد أن الذين جاء ذكرهم في الترجمة هم ثمانية وليسوا تسعة، وهؤلاء الثمانية هم: «تحنو١، وخاتي٢، وكنعان٣، وعسقلون٤، وجزر٥، وينعم٦، ويزريل٧، وخارو٨» فأين ذهب الاسم التاسع؟

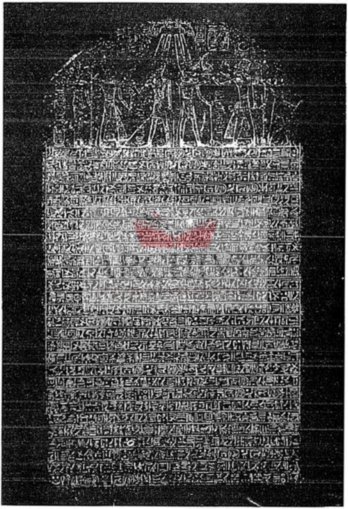
وقبل طرح هذا السؤال، يلاحظ صدور دراسات كثيرة، احتارت كيف تتعامل مع الاسم «يزريل» وكلها استسلم أن المعنى هو «إسرائيل» وكثرت الاجتهادات والتفسيرات، لكن قبل الغرق في بحار التزييف أعدنا النظر بقراءة النص فتبين، أن تزييفاً لحق بالقراءة ودمج هذا التزييف بين الاسمين السابع والثامن وبذلك باتت الأسماء التسعة هي: «تحنو١، وخاتي٢، وكنعان٣، ويسقراني٤ ،وجزر٥، وينعم٦، ويازير٧، ويار٨ ،وخال٩»، هذا ومن المعتقد أن «يازير» هو «يازور» أي «بيت الزور» على ستة كم إلى الشرق من يافا، وأما جزر فتل يقع على بعد ثمانية كم إلى الجنوب الشرقي من الرملة[٥]، ومن المعتقد أن «يار» هي يارين في جنوب لبنان.

وكان عدد من الباحثين قد ذهب - بناء على القراءة المزيفة - إلى القول أن مرنبتاح هو «فرعون الخروج» وليس والده رعمسيس الثاني، وبشكل ملطف أن «يزريل» هو سهل يسيرارو، الذي صار فيما بعد يعرف باسم «سهل سدرالون» وبعد الإسلام «سهل أو مرج ابن عامر».

ولنلتفت الآن إلى «رسائل تل العمارنة»:

في عام ١٨٨٧، كانت فلاحة مصرية تحرث قطعة أرض في خرائب «تل العمارنة» عاصمة الملك أخناتون أي أمنحوتب الرابع (حوالي ١٣٧٩ - ١٣٦٢ ق.م) الواقعة على دلتا النيل، فعثرت على لوح طيني مجفف عليه كتابات بلغة غريبة، فعرضته على أحد السماسرة، فتبين أنه مكتوب باللغة الأكادية (الكنعانية)، وبادر المهتمون بالآثار، وأخذوا يبحثون، فبلغ عدد ماعثروا عليه ثلاثمئة وسبعة وسبعين لوحاً، فيها رسائل من بلاد الشام، نصفها تقريباً من فلسطين، وجلها أرسل إلى أخناتون،

(٥) معجم بلدان فلسطين، لمحمد محمد شراب، ط. دمشق ١٩٨٧، انظر مادتي: «يازور وجزر»، وجزر الفرات في الجانب الآخر هي الآن «تل أبو شوشة» ومن أجل بقية الأماكن، انظر الموسوعة الفلسطينية - القسم الثاني، ج٢، ص٩٩- ١٠٢.



لوحة مرنبتاح

 تسعة 

①		تحنو [ليبيا]
②		خاتي [الحثيين]
③		كنعان [سوريا]
④		يسقراني [يقولون عسقلان]
⑤		جزر
⑥		ينعم
⑦		يازير = يازور [فلسطين]
⑧		يار = يارين [لبنان]
⑨		خال = [يقولون جرار]

يقولون:
يازير يار
تعني إسرائيل

تفصيلات السطر ٢٦



مومياء رعمسيس الثاني (١٢٩٠ - ١٢٢٤ ق.م) الذي قالوا أولاً بأنه كان فرعون الخروج ووالد مرنبتاح (١٢٢٤ - ١٢١٤ ق.م) صاحب النقش الذي قالوا بأن كلمة إسرائيل قد وردت فيه، وأنه هو فرعون الخروج



فلسطين القديمة



واحد من الرقم الفخارية لرسائل تل العمارنة

وتحتوي الرسائل على تقارير عن أوضاع فلسطين، وعن صـــراعـــات بين ملوك محليين، وأسماء هؤلاء الملوك كلها عربية، من ذلك: عـبـدوهبـه، ولبـآيو (اللبـوي) ومليكو، وايلملكو، وكـــان هؤلاء حكامـــاً صغاراً، تذللوا كثيراً في رسائلهم إلى الملك المصري، وشكوا إليه من الصراعات وبعض الاضطرابات الأمنية، وطلبوا المساعدات العسكرية، مثل بعض النبالة، وهناك في النصوص إشارات إلى مجموعة بدوية اسمها «العفيرو» «الخبيرو» وأرادوا من وراء ذلك القول بأن «العفيرو» وأخرى أعرابية اسمها «شاسو».

وقـرأ الأوائل اسم «عـبـده هبـه» «عبدي خيبا»، و«لعفيرو» «الخبيرو» وأرادوا من وراء ذلك القـول بأن «العـفـيروا» هم «العبرانيين». وبداية لابد من التمييز بين «الخبيرو» و«العفيرو» زمنياً وجغرافياً، فالخبيرو ورد ذكرهم في رسائل من ماري على الفرات (١٧٣٠ – ١٧٠٠ ق.م) وذلك نسبة إلى الخابور[٦] . أما العفيرو ، فهم بداة فلسطين، وفي العربية التراب هو العفر، «وعافره:صارعه... والعفرة: غبرة في حمرة... والعفرة: المختلطون من الناس، وعفرة الحرب والشر: شدّتها... ورجل عفر، وعفرية، وعفراه... أي خبيث منكر... ومعافر: قبيلة من اليمن... والعفر: السهام[٧]»، ويقابل كلمة «شاس» في عربية القرآن الكريم «جاس»، وفي سورة الإسراء (٥): (فجاسوا خلال الديار) يضاف إلى هذا أن معنى شاسو في الهيروغليفية «الأعرابي»، والمتتبع لتاريخ فلسطين عبر العصور يجد أنه بالإضافة إلى سكان المدن والأرياف، كان هناك دوماً بداة، وأعراب، وهذا ما هو موثق في العصر الفاطمي، وفي كتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ في حديث عبوره من مصر إلى الشام، وفي أواخر القرن الخامس عشر في رحلة فيلكس فابري[٨].

وبعد رسائل تل العمارنة، استمر ذكر «العفيرو» يرد في الكتابات المصرية، من ذلك نقوش معبد هابو التي تصور انتصار رعمسيس الثالث (١١٨٨ – ١١٥٧ ق.م) على شعوب البحر (فرستي – فلستي)، وفي بردية هاريس، أهدى رعمسيس هذا نفسه عدداً من «العفيرو» إلى معبد الإله رع في عين شمس، كما استخدم ابنه رعمسيس الرابع (١١٥٧ – ١١٥١ ق.م) ثمانمئة من «العفيرو» في قطع الأحجار في وادي الحمامات[٩].

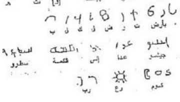
(٦) - the Ancient Near East, Volume I, Edited by James B. pritchard , Princeton 1958, (العفيرو)276 - 269)(الخبيرو) - pp261-262.

(٧) المحيط في اللغة للصاحب ابن عباد، ج٢ حـ. بغداد ١٩٧٨ (مادة عفر).

(٨) الموسوعة الشامية في تاريخ الحروب الصليبية للدكتور سهيل زكار ج١٢ ص١٤٤ – ١٤٥ ج٤٣ ص١٢٥٩ – ١٢٩٢ .

(٩) بحوث مؤتمر مصادر تاريخ القدس ج١ ص١٧٠ – ١٧٣ .

وحاولت بعض البحوث الالتفافية أن تجدد القول بأن هذه الإشارات، تعني دخول العبرانيين إلى مصر ، حسبما ورد في العهد القديم، كما أن القران الكريم في إشارته لموسى عليه السلام وليوسف عليه السلام ذكر مصر خمس مرات[10]، وأن حاكمها يعرف بفرعون، مع أننا سنقف مع موضوع تدوين العهد القديم وتقويم مواده الإخبارية - نوضح بداية، أن أرض الكنانة كان اسمها في العصور القديمة «كمة أوكميت» - أي الأرض السمراء، ومامن واحد من ملوكها حمل لقب فرعون[11]، وظلت أرض الكنانة تحمل اسمها، هذا حتى مابعد عصر الاسكندر المقدوني في القرن الرابع قبل الميلاد ، بدليل نقش جبل رم (٢)، الواقع إلى الشمال من خليج العقبة، وقد كتب هذا النقش بحرف الجزم (القرآني) والمسند والهيروغليفية، وجاء فيه: «قاد عليّ جيشه، وانتهى بأرض ترضى لكلب ، جيشه عدا إلى الكمة كوم رع رب».



مومياء رعمسيس الثاني (١٢٩٠ - ١٢٢٤ ق.م) الذي قالوا أولاً بأنه كان فرعون الخروج ووالد مرنبتاح (١٢٢٤ - ١٢١٤ ق.م) صاحب النقش الذي قالوا بأن كلمة إسرائيل قد وردت فيه، وأنه هو فرعون الخروج.

ولعل أرض الكنانة كسبت اسم «مصر» على أيدي القوى المشرقية التي استولت عليها منذ العصر الأخميني أو قبل ذلك بأمد قصير، الذي كانت لغته الرسمية هي اللغة الآرامية، فبالأكدية «مصر» تعني التخم، وفي الآرامية المجري، ومازلنا نستخدم كلمة «مصران» أكثر من كلمة أمعاء، وفي النصوص الآشورية وردت كلمة «مسري، مسرو» لتعني مجرى الفرات كله أو بعضه، ويقودنا هذا إلى المعنى القرآني، حيث جاء في سورة البقرة (٦١) قوله تعالى: «وإذا قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير اهبطوا مصراً فإن

(١٠) انظر سورة يونس - الآية ٨٧، وسورة يوسف الآيتين ٢١، ٩٩، وسورة الزخرف - الآية ٥١، وسورة البقرة - الآية ٦١.

(١١) مرفوض التأويل اليهودي أن كلمة فرعون هي تعسيف لكلمة «بارا - عون» أي صاحب البيت الكبير. وانظر أيضًا مادة «كميت» في كتابي «المعجم الموسوعي للديانات والعقائد والمذاهب والفرق والطوائف والنحل في العالم» ط. دمشق ١٩٩٧.

لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤوا بغضب من الله»، وهنا إذا افترضنا أن الخروج كان من أرض الكنانة، فهل من المعقول أن يطلب منهم موسى عليه السلام العودة إليها، وكيف سيكون هناك انشقاق للبحر مرة ثانية، ومجدداً بالمناسبة من المعروف جغرافيّاً أنه لايوجد بحر يفصل بين مصر وشبه جزيرة سيناء، وأن الإسرائيليين أثناء احتلالهم لشبه جزيرة سيناء فتشوا في كل مكان فلم يجدوا أي دليل على صحة حكاية الخروج حسبما وردت في العهد القديم، يضاف إلى هذا أن الخليل بن أحمد الفراهيدي بيّن في معجم العين (في مادة مصر): «وقوله تعالى: (اهبطوا مصرا) من الأمصار، ولذلك نونه، ولو أراد مصر الكورة بعينها لمانون، لأن الاسم المؤنث في المعرفة لايجري»، وعلاوة على ماتقدم هناك حاجة لدراسة الوصف الطبوغرافي لمنطقة جبل كاترين في سيناء، والبحث في كتب التفاسير والبلدان، واللغة عن معنى ومكان «طوى».

ودفعت النتائج المحبطة لأعمال الكشف في شبه جزيرة سيناء الصهاينة والذين يعملون بتوجيه منهم إلى القول بأن جبل الطور أوبالحري جبل موسى لم يقع في سيناء، وأن البحر انشق عند خليج العقبة، لأن سيناء كانت دوماً بيد القوات المصرية التي انتشرت فيها من أجل البرونز واللازورد (الفيروز)وبالتالي مسرح أحداث الخروج كان الشمال الغربي لشبه جزيرة العرب، أو بالتحديد منطقة تبوك حيث جبل اللوز، وقاد هذا إلى خروج عدد كبير من الدراسات المشبوهة حول جغرافية التوراة[١٢]. وتتمثل مشكلة هذه الدراسات المغوية، في طرحها أن التوراة كتاب، وهو ليس كذلك، وهو ليس تاريخ ولا كتاب دين ولاميثولوجيا، إنه مواد جمعت من مشارب كثيرة، واستغرق تدوينها حوالي الألف وخمسمئة سنة، والفرضية الأساسية في هذه الدراسات هي اللغة، لكن من دون توثيق معاصر ولا ماضي، فمواد العهد القديم تحتاج كل منها إلى التحليل، وإلى الإعادة إلى مصدرها، وعصرها، ومكانها، ووسطها وكاتبها، مع الاهتمام بالمناخ والتضاريس والزراعة والحياة الاجتماعية، وغير ذلك الكثير.

ويبدو أنه في الوقت الذي اكتسبت

(١٢) من ذلك التوراة جاءت من جزيرة العرب «لكمال صليبي»، و«خفايا التوراة» له، و«حول اطروحات كمال صليبي» لفرج الله صالح ديب، و«التوراة اليمانية أو الصنعانية» له، و«جغرافية التوراة» لزياد منى، و«جغرافية التوراة في جزيرة الفراعنة» لأحمد عيد وانظر ايضًا: "the Gold of Exodas " by Howard Blam, london 1998

وقف عند الخرائط والصور في مطلع الكتاب، وما بين صفحتي ١٧٧- ١٧٨ وهذا ما تبناه جيمس برتشرد حيث اشرف قبل وفاته في عام ١٩٩٦ على: "the Harfe Rcollensconcies Athas of the Bibnle" san Francisco 1997

(١٣) أناشيد البعل لحسني حداد وسليم مجاعص، ط. بيروت ١٩٩٥ ص٤٢.

فيه أرض الكنانة اسماً آرامياً جديداً، نالت أيضاً تسمية إغريقية، انتقلت إلى اللغات الغـربيـة، وأعني بذلك «ايجـبت Egypt» وأهلها بالتالي قبط، وأصل هذه التسمية هو أن المصـريين القـدمـاء أطلقـوا اسم «حكفكت» أو «حكفت» على العـاصـمـة «منوفـر» التي دعـاها الإغـريق باسم «ممفيس» وحوّر الإغريق اسم «حكفت» إلى إيجبت، ومع الأيام أصبحت هذه التسمية تعني البلاد كلها(١٣).

إن ماتقدم يشكل نماذج حول مكانة المصـادر المصـرية القـديمة، وأن الحـاجـة ملحة لنقل النصوص القديمة إلى العربية مبـاشرة، وليس عبر لغة غربية وسيطة، وينطبق هذا أيضاً إلى المصـادر الرافـدية من بابليـة وآشـورية، علماً بأن المصـادر الرافدية ليست بالقدم نفسه مثل المصادر المصرية ، وأقدم المصادر الرافدية هي التي جاءت من دولة بابل الأولى، وأهمـهـا التي جـاءت من الدولة الآشـورية ثم دولة بابل الثانية، ومعلوم أن العراق بلد قاري، لذلك سعى حكام العراق نحو السيطرة على بلاد الشـام، والوصـول إلى شـواطئ البـحـر المتوسط، وقاد هذا نحو أعمال توسع أكبر، ولم تكن لدولة بابل الأولى كبيـر عـلاقـات بفلسطين، ولا بالقـدس لأنهـا لم تكن قـد تأسـست، إنما في العـصـر الآشـوري تبنى الآشـوريون منـذ «سلمـان نصـر» مـايمكن وصفه بسياسة مـرسـومـة نحو فلسطين، ومع ذلك لم يرد للقدس ذكـر في مـصـادر الدولة الآشورية إلاّ مرة واحدة فـقط، هي في نص يعـود إلى أيام الملك سنحـريب (٧٠٤ - ٦٨١ ق.م)، وفـي هـذا الـنـص تناقـضـات أكـثـر مما ورد في نصـوص آشـورية أخـرى حـول اسم ملك القـدس آنذاك(١٤) وعلى العموم اتسمت النصوص الآشورية بالغلو والمبالغة بالمعلومات التي حوتها، وقد استمرت دولة آشور بالوجود حتى سنة ٦١٢ ق.م، حيث سـقطت لدولة بابل الثـانية - الكلدانيـة، والمهم بالنسـبـة لموضوعنا بين ملوك الكلدانيين هو نبوخذ نصر الثاني (٦٠٥ - ٥٦٢ ق.م) والنصوص التي وصلتنا عن حـمـلاته إلى سـورية، لاسيما وأن النصـوص الكتابيـة تعزو إليـه أحـداث مـايعـرف باسم «السـبي البابلي»(١٥).

ولم تعمـر الدولة الكلدانيـة طويلاً بعـد نبـوخـذ نصـر، وسـقطت بابل سنة ٥٣٩ق.م إلى الملك الفارسي قـورش، حيث سلمـه إياها كهنة مـردوخ، وفي أيام الملك قمبيـز احتل الفرس بلاد الشام ، وكذلك مـصـر، كمـا أن جيوشهم منذ ذلك الوقت شرعت بالتوغل في آسيا الصغرى وصولاً حـتى بلاد الإغـريق، وبقـيت فلسطين

(١٤) The Ancient Near East, Vol I, PP 199 - 201. An Cient Records of Assyria and babylonia, by James Henry Breasted, chicago 1926, Vol 2.pp 119 - 121, 143.

(١٥) The Ancient Near East, vol I, pp 203 - 205. the third Edition, the samebook, princeton, 1969, pp, 307 - 308.

والقـدس تحت الحكم الفـارسي قـرابة القرنين، كانا من أخطر الحقب التاريخية، لكن أقلها من حيث المعلومات والمصادر، وهنا يعد تاريخ هيرودوت مـصدراً هاماً جداً، فهو مفيد بالنسبة للتقسيمات الإدارية الامبراطورية الاخمينية، وبالنسبة لاسم مدينة القدس، فهي عنده قد حملت هذا الاسم(١٦)، وبالإضافة إلى هيرودوت جميع محتويات المكتبة الكلاسيكية التاريخية والجغرافية هي مفيدة.

واعتاد الكتاب الغربيون الاعتماد على أسفار: عزرا، ونحميا، ودانيال، وأستير، وعلى أعمال المؤرخ اليهودي يوسفيوس، ثم على بعض نتائج الكشوف الأثرية، ومشكلة الأسفار، التداخل بين موادها واضطرابها الشديد، والوثائقية، فسفر دانيال - على سبيل المثال - المفترض أنه كتب في البلاط الاخميني في أيام الامبراطور أرتا اكزساكس الثالث Artaxerxes (٣٥٩ - ٣٣٨) يحتوي على أخبار تغطي حقبة تاريخية امتدت منذ أيام نبوخذ نصر حتى حوالي سنة ١٥٠م، أي سبعة قرون ونصف القرن، وهذا معناه أن هذا السفر كتبه مئات من الكتبة، وعزوا ما كتبوه إلى دانيال، أما يوسفيوس فمن غير الممكن الوثوق به لانحيازه، ولاعتماده في القرن الأول للميلاد على أسفار العهد القديم، وعلى الرغم من نشاط الكتبة الذين سيعرفون فيما بعد، باسم اليهود، فإن الديانة التي ازدهرت في ظل الحكم الأخميني كانت هي الزرادشتية، ويلاحظ هنا أن ما سيعرف باسم اليهودية، كانت حتى قبيل سنة ٧٣م، زرادشتية إلى أبعد الحدود، مع أن بعضهم يسميها ميثراوية، والميثراوية هي نسخة سورية معدلة عن الزرادشتية، وصحيح أن الامبراطورية الأخمينية استخدمت اللغة الآرامية وتأثرت كثيراً بالحضارة البابلية، لكن الفرس كانوا من الشعوب الآرية - الهندو - أوروبية ونشر ديانتهم الزرادشتية في بلاد الشام والجزيرة وصولاً حتى مصر، كان مسعى حضارياً آرياً(١٧).

ولم يكتب لهذا المسعى دوام النجاح، لأن الدولة الأخمينية سقطت سنة ٣٣٣ ق.م للاسكندر المقدوني، وتمكن الاسكندر

---

(١٦) - هذا أمر سوف نعود إليه بالتفصيل في مكانه، واعتمادنا هنا على طبعة تاريخ هيرودوت بالإنكليزية لندن ١٩٦٥.

(١٧) The Heritage of persia, by richard N. frye london 1965, pp 94 - 121. fron, by R. chirshaman, London 1954, pp 127 - 201. History of persion Emfire, by A.T. dmstead, chicago 195, pp, 34-162. A His Tory of persia, by percy sykes, New York. 1963. p/50-170.
The work of Flaveus jose phus, London. p41.

وهناك ترجمة عربية لقطعة من تاريخ يوسفيوس حول حروب اليهود، ط. دار صادر، بيروت ١٨٧٢م. وانظر أيضاً بحث د. محمود السعدني في بحوث مصادر تاريخ القدس، ص١١٩ - ١٥٣. هذا ويعد كتاب: Judaisn from cyrasto Hadreon, by Lesterl. Grabbe. أفضل كتاب حوى دراسات نقدية مع تعريف بمصادر الحقبة الفارسية الأجنبية، مع خلاصة لأهم الدراسات الناقدة للعهد القديم في أوروبا، انظر الكتاب كله - ط. لندن١٩٩٢. chicago 195, pp, 34 - 162.

فيما بين (٣٣٤ - ٣٣٠) من تصفية الامبراطورية الفارسية، لكنه لم يعمر بعد انتصاراته، وتوفي، ومن بعده تمزقت امبراطوريته، وكان أن ورثه في بلاد الشام الدولة السلوقية، وفي مصر دولة البطالمة، وكان الاسكندر المقدوني قد حمل معه مشروع أغرقة العالم، ومن بعده تابع خلفاؤه في مصر والشام هذه المحاولة الأوربية الجديدة، إنما ليس من دون معارضة شديدة، وبناء عليه إن مصادر كل من السلوقيين والبطالمة هي مصادر لتاريخ القدس، في عصر جديد بات يعرف باسم «العصر الكلاسيكي»، وقد استمر هذا العصر بأشكال عدة حتى الفتح الإسلامي لهذه المدينة.

وكان البطالمة والسلوقيون قد تصارعوا من أجل السيطرة على القدس وفلسطين لأمد طويل، لكن هذه البلاد استقرت أخيراً بأيدي السلوقيين حتى احتلال الرومان سنة ٦٣ق.م لبلاد الشام، ومن مزايا العصر السلوقي الهلنستي أعمال التمرد التي قام بها الذين صاروا يعرفون باسم «يود» نسبة إلى مقاطعة إدارية صغيرة اسمها «يوديا» أحدثت في أيام الاخمينيين، هذا ما سوف نتعرض له بشيء من التفصيل في المستقبل، والمهم الإشارة هنا إلى أن أعمال التمرد هذه لم تنته بانتهاء العصر السلوقي بل استمرت في أيام الحكم الروماني، واستشرت حتى أدت إلى دمار القدس، ومقتل سكان فلسطين كلهم تقريباً في سنة ٧٣ق.م[١٨].

---

(١٨) the Messianic Legacy, by michael Baigent, Rechard leigh and Henry lincoln, New york 1989, pp 33- 35.

الموجز في تاريخ فلسطين السياسي، تأليف الياس شوفاني- ط. بيروت ١٩٩٦ ص١١٢- ١٣٢. القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث، تأليف كارين آرمسترونج- ترجمة عربية، ط عربية. القاهرة ١٩٩٨ ص١٤٥- ٢٢٥. تاريخ سورية ولبنان وفلسطين لفيليب حتي، ترجمة عربية ط. بيروت ١٩٥٨ج١ ص٢٢٨- ٣٦٢. جبروت آشور الذي كان، تأليف هنري ساغس، ترجمة عربية- ط. دمشق ١٩٩٥ ص١٠٧- ١٦٢. الخطوط الكبرى في تاريخ سورية ونشوء العالم العربي، تأليف أسد الأشقر- ط. بيروت ١٩٨١، ج١ ص٢٠٤- ٢٢٥. تاريخ اليونان، تأليف د. محمد كامل عياد، ج١- ط. دمشق ١٩٨٠ ص ٢٥٢- ٢٩٠. دراسات في العصر الهلنستي للدكتور لطفي عبد الوهاب يحيى- ط. بيروت ١٩٨٨ ص ١٩٧- ٢١٧. تاريخ اليونان من فيليبوس المقدوني إلى الفتح الروماني للدكتور أسد رستم- ط. بيروت ١٩٦٩ ص١٧- ١٣١. سورية في عصر السلوقيين للدكتور مفيد رائف العابد- ط. دمشق ١٩٩٢ ص١٧- ١٥٢. الدولة السلوقية- تأليف ي بيكران، ترجمة عربية، ط. دمشق ١٩٩٢ ص٤٧- ٩٠.

the Dawnand twilighl of Zoroastiansm, by R C.Zaehner, London 1961 pp 97- 144,, the Ancient Greek Historans, pp 36- 74.

الأمة ووعي الذات

عدنان عويد *

إذا كانت القومية كمفهوم لم تزل تشكل مسألة خلافية عند الكثير من الكتاب والمفكرين الذين تناولوا دراسة هذه المسألة، فإن حالات الخلاف أساساً برأينا لم تتعدَّ حدود الاختلاف أو التطابق بين مفهومي الأمة والقومية من جهة، أو بين الرؤية الطبقية تجاه الأمة والقومية في حالتي اختلافهما أو تطابقهما أيضاً عند هذا الباحث أو ذاك من جهة أخرى. ومع ذلك لا بد لنا من الوقوف عند هذه المسألة والتعريف بها، مع اعتقادنا أن التعريف يعني التحديد، والتحديد يعني في المحصلة الثبات، والثبات يعني الصنمية والتحجر ورفض التجديد والتجاوز، أو إعادة البناء.

(*) عدنان عويد: باحث من سورية، يهتم بالدراسات السياسية والفكر القومي العربي المعاصر. من مؤلفاته: «اشكالية النهضة العربية».

إن المسائل أو الظواهر في عمومها تظل في جوهرها ذات طابع نسبي، والنسبية هنا ليست خاصة في الظاهرة ذاتها فقط، على اعتبارها تتعرض دائماً للحركة والتطور والتبدل في الشكل والمضمون معاً، بل إن النسبية تتجاوز الظاهرة نفسها، لتحل بالضرورة في الأداة التي تتعامل مع هذه الظاهرة، أي مع الإنسان نفسه على أنه أيضاً ليس ثابتاً هنا، فمعارفه ورؤيته للأحداث، وطبيعة ثقافته، واهتماماته، ومصالحه الخاصة والعامة هي بدورها تتعرض للحركة والتطور والتبدل، إضافة إلى اختلافها من شخص لآخر، أو من طبقة لأخرى في الزمان والمكان معاً. لذلك نستطيع القول في إطار هذه / النسبية /: تظل الظاهرة في سياقها العام تقوم على معرفة ناقصة دائماً وأبداً، والكمال لله على حد التعبير الشعبي الشائع.

من هذا المنطلق المنهجي، نود الولوج إلى مسألة الأمة العربية ووعي الذات، منطلقين من اهتمامات ورؤى ومعارف تؤمن كل الإيمان بالأمة العربية، وضرورة تحقيقها لذاتها، وتجاوزها لكل المعوقات التي تمظهرت بالتجزئة والتخلف والاستعمار.

إذا كانت الأمة هي الحقيقة التاريخية لجماعة من الناس، أو بكلمة أخرى، هي تلك الكتلة البشرية التي حققت وجودها التاريخي على مساحة جغرافية محددة، وفرضت عبر هذا الوجود تمايزاً حضارياً عن الآخر تمثل في اللغة، والعادات، والتقاليد، والبنية النفسية والقيمية - الأخلاقية.. إلخ. فإن القومية، أو الأمة في حالة وعي الذات، تعني في نهاية المطاف، إدراك هذه الأمة لذاتها، أي لمقومات وجودها، وحالة تمايزها عن الآخر عبر هذه المقومات، وبالتالي العمل على تأكيد هذه الذات أمام كل محاولات الإلغاء من قبل الآخر.

إذاً إن الأمة التي حققت وجوداً انطولوجياً ومعنوياً، -أي وجوداً تاريخياً- لم يعد من السهولة بمكان إلغاء هذا الوجود. بيد أن هذا الوجود ذاته ليس ثابتاً، بل هو وجود خاضع للحركة والتطور والتبدل، مثلما هو خاضع أيضاً للنكوص أو التراجع. وذلك يعود إلى جملة الظروف الموضوعية والذاتية، الداخلية والخارجية التي تحيط به.

وعبر التاريخ البشري، هناك كثير من الأمم نمت وتطورت وحققت حضارات متمايزة عما يحيط بها من أمم، مثلما حققت أيضاً غلبة على بعض الأمم الأخرى، ولم تزل في خط نموها المتصاعد. وهناك بالمقابل أمم أخرى لم تزل في مرحلة متدنية من المستوى الحضاري، ولم تسنح لها الفرص بعد للنهوض والترقي ومواكبة الأمم الأخرى المتقدمة. وهناك أمم استطاعت أن تحقق في مراحل زمنية سابقة حالات حضارية متميزة في التاريخ العالمي، إلا أنها لم تستطع أن تحافظ على تمايزها وتماسكها، فأخذت تتراجع إلى الوراء لتفقد الكثير من قيمها الحضارية وخصائصها وثقافتها التي كانت في مرحلة

سابقة محط انظار الآخرين ومنهل معرفة لهم. ومع ذلك فهي لم تنته كلياً أو تتلاشى، واستطاعت عملياً أن تواجه كل محاولات الأمم الأخرى التي هدفت في يوم من الأيام إلى النيل من وجودها أو نفيها.

يقيناً إن الأمم التي حققت وجوداً تاريخياً لها لا يمكن أن تزول أو تتلاشى، ولا تستطيع أية قوة أخرى أن تلغي هذا الوجود. يمكن لهذه الأمة أن تضعف وتتراجع مكانتها في التاريخ، ويمكن أن تندمج مع أمم أخرى تجمعها معها قواسم مشتركة، لتشكل وجوداً آخر أكثر قوة وشمولية من السابق، ولكن من المستحيل أن تذوب في أمم أخرى لها خصائص ومقومات وجود تختلف عن خصائصها ومقومات وجودها.

إن مقومات وخصائص الأمة التي تشكل حالة التمايز عن الآخر، هي التي تشكل بدورها المضاد الحيوي للأمم التي تتعرض لمحاولات الإلغاء والنفي أو التذويب. وهذا ما نستطيع هنا تسميته بـ/وعي الذات/، أي وعي الأمة لذاتها، بغض النظر عن وضعيتها التاريخية التي تدرك من خلالها بأنها أمة لها وجود قومي خاص بها. والأمة التي تعي ذاتها رغم كل التحديات التي تحيط بها، تبدأ عملياً باستخدام كل الوسائل المادية والمعنوية المتاحة لها في المدّة الزمنية المعيوشة من أجل تحقيق هذه الذات وتطويرها، بدءاً من الحفاظ على العادات والتقاليد، وانتهاءً بالنضال السياسي والكفاح المسلح. وهذه كلها تتطلب إجراء تغييرات جوهرية في الوعي الاجتماعي والسياسي لدى أبناء هذه الأمة أو تلك، والتي يأتي في مقدمتها -أي هذه التغييرات- التركيز بشكل مكثف على مسألة تكوين الوعي القومي ونشره بين أفراد الأمة، على أن هذا الوعي يعني في المحصلة عند الشعوب المقهورة والمضطهدة والمستعمرة، الاحتجاج على واقع القهر والاضطهاد والاستعمار المعيوشة. والسعي لاستعادة الكرامة القومية المنتهكة، والشعور بالاعتزاز القومي. مثلما يعني أيضاً التعبير عن الكيان الاجتماعي المعين لأمة معينة، ومؤشراً على درجة أو مرحلة تطورها التاريخي. وهو في الوقت ذاته، تعبير عملي عن الاحتجاج على كيان اجتماعي ملموس، وطموح لبلوغ حالة جديدة من التطور والرقي. وذلك كله يعني في المحصلة /نفي ذات، وإثبات ذات/ في الآن ذاته. فوعي الأمة لذاتها حسب هذه العلاقة الجدلية، يعني بكلمة أخرى، نفياً لواقع متخلف وضعيف وقاصر، ومعرض للتذويب والإلغاء، وإثباتاً لذات، أي إعادة بناء واقع متطور وقوي وناضج، لأمة تعتز أيضاً بماضيها الإيجابي وتخلص له في الحاضر والمستقبل(1).

على العموم تظل القومية في واقع أمرها مفهوماً اجتماعياً ذا دلالات اجتماعية، والوعي القومي في كل تمظهراته، هو شكل من أشكال الوعي الاجتماعي، وهو موضوعي وذاتي على حد سواء. ففي اتجاهه الموضوعي، يشكل

انعكاساً لكيان الأمة عبر سيرورتها وصيرورتها التاريخيين. وهو وعي قابل للتحفيز والتطوير، مثلما هو قابل للعرقلة والتهميش والتذرير أيضاً، بيد أنه غير قابل للاقتباس، أو الإعارة، أو التفريغ بشكل مجرد، أو للإلغاء. والوعي القومي لايحدد سماته وخصائصه، ودرجة قوته أو ضعفه، وبالتالي تجلياته ووسائل ممارسته، الفلاسفة والمفكرون، أو إرادات الشخصيات، أو المجموعات المعينة، سواء كانوا زعماء أو أيديولوجيين أو أحزاباً حاكمة، إن الذي يحدد عملياً هذه المسائل في الدرجة الأولى، هي تلك الترسبات الاجتماعية التاريخية الضخمة التي تصنع نفسية المجتمع. أما دور الأشخاص والمؤسسات والأيديولوجيات، فليس أكثر من تنظيم وتنسيق ونشر وتحريض تلك المسائل والعمل على ممارستها في الواقع المعيوش. نعم إن الذي يقرر في النهاية متى يبرز هذا العامل من مقومات وعي الأمة لذاتها أو ذاك، لمواجهة الأخطار المحيقة بالأمة، ثم ماهي درجة قوة هذا العامل أو ضعفه، وبالتالي ما هي سماته وخصائصه، هو العامل الملموس في الزمن الملموس. فالمرحلة التاريخية المعيوشة لهذه الأمة، هي التي تقرر في النهاية كما قلنا، الحقائق التاريخية تلك، مدفوعة بعفويتها لابالعوامل التي تحددها الشخصيات بشكل مجرد. أما دور الشخصيات والأيديولوجيات، والأحزاب، فهو رعاية هذه المقومات وتفسير آلية عملها، وممارستها عبر الواقع، أو العمل على محاربتها وعرقلة حركتها، وعدم السماح بممارستها في الواقع.

أما الوعي القومي في اتجاهه الذاتي، فهو وعي يعبر عن إرادة الأمة في تغيير موقعها وبنيتها، وتحقيق ذاتها التي تكونت أو في طريقها إلى التكوين. وهو ذاتي أيضاً على أن الأمة ذات تاريخية. والأبعد من ذلك، إن الوعي القومي نفسه يتحول إلى وسيلة ليكوّن الأمة بمعنى من المعاني، وذلك بفعل العلاقة الجدلية بين الواقع والفكر. فالوعي لايعكس العالم الموضوعي فحسب، بل يساعد على خلقه. ولكون القومية تعني وعياً للذات، فهي حسب قانون الانعكاس هذا، تعيد إنتاج ذاتها وتبلورها، مثلما تصبح قادرة على التكيف مع الصورة التي ابتدعتها هي عن نفسها وتقبلتها عبر حاملها الاجتماعي.

هكذا نرى أن كل أمة من الأمم تشكل وجوداً مادياً /انطولوجياً/، مثلما تشكل وجوداً معنوياً /روحياً أو ثقافياً/ أيضاً. والأمم التي استطاعت عبر تاريخها أن توجد حضارة، لا يمكن لأية قوة أخرى أن تقضي عليها أو تلغيها أو تذوبها فيها. فالأمة قد تضعف وتستعمر وتجزأ وتحاصر مقوماتها وجودها وشعورها بذاتها، كأن يسعى الآخرون لمحاربة لغتها وثقافتها وانتمائها لماضيها وعاداتها وتقاليدها وقيمها، إلا أنها لا يمكن أن تتلاشى وتذوب، وهي دائماً بأفرادها ومؤسساتها السياسية والاجتماعية والثقافية، تعمل بهذا الشكل أو ذاك وفقا

للظروف التاريخية المعيوشة، على تأكيد ذاتها، وفرض حالة تمايزها عن الآخر، والسعي للمساهمة في بناء الحضارة الإنسانية وفقاً للمكانة التي تتمتع بها.

انطلاقاً مما تقدمنا به نعود الآن للنظر في واقع الأمة العربية، على أنها أمة حققت عبر تاريخها الطويل وجوداً تاريخياً حقيقياً، أي شكلت أمة لها وجودها المادي والمعنوي المتميز في مراحل طويلة من تاريخها قبل أن تتعرض لتلك النكسات الحادة من قبل الآخر، مثل محاولات إلغائها وتذويبها، أو تذريرها وتهميشها وإبعادها عن ممارسة دورها الحضاري.

إن ما تعانيه أمتنا العربية الآن من تخلف وتبعية وتجزئة، يدفعنا للتساؤل عن أسباب هذا التردي من جهة، مثلما يدفعنا أيضاً للتساؤل عن الوضعية التاريخية الراهنة لمقومات القومية، وبالتالي عن درجة وعي الأمة العربية لذاتها، وما هي الآفاق المستقبلية لهذا الوعي في مضمار التحولات العالمية الجديدة ونظام العولمة.. إلخ.

على العموم نقول هنا: إن قدر أمتنا العربية هو وجودها في بقعة من العالم شكلت منذ قدم التاريخ، ولم تزل تشكل محط أنظار الأمم الأخرى وسعيها للسيطرة عليها. فإن ما تتمتع به الأمة العربية من موقع استراتيجي معروف، إضافة إلى موقعها الحضاري /الديني/، وما تمتلكه من ثروات طبيعية، كان وراء جملة الصراعات الداخلية الداخلية بين أبناء الأمة العربية مع بعضهم بعضاً من جهة، مثلما كان أيضاً وراء الصراعات الداخلية الخارجية التي ابتدأت منذ مئات السنين قبل الميلاد، ولم تزل دائرة حتى تاريخه. من جهة ثانية. ورغم هذه الصراعات التي كانت في بعض مواقعها تصفوية من قبل هذه الدولة لتلك، وخاصة في حقلها الداخلي، إلا أن المجموعات البشرية العربية التي عاشت في هذه المنطقة الجغرافية استطاعت عبر سيرورتها وصيرورتها التاريخيتين، أن تشكل مجموعة سمات وخصائص /مقومات/ خاصة بكل مجموعة على حدة، إضافة إلى تلك المقومات العامة المشتركة بشقيها السائد والمتنحي التي فرضتها الظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية في مراحل زمنية سابقة قبل أن تتشرذم هذه المجموعات وتتحول إلى دول متناثرة هنا وهناك كما هو معروف تاريخياً.

نقول رغم حالات الصراع وما تُرتب عليها من تفتيت وتذرير لهذه الأمة، وبالتالي ما استطاعت أن تفعله أيضاً حالات الصراع وتجلياتها من تفتيت وتذرير للسمات والخصائص المشتركة المشكلة للوجود الحقيقي لهذه الجماعات في صيغة /أمة/، عبر تاريخها، إلا أن هذه الجماعات في وضعيتها المشخصة أعلاه، غالباً ماكانت تتجاوز حالات صراعاتها لتعبر عن مواقف مشتركة لها تجاه الأخطار التي

تتعرض لها بين مرحلة وأخرى. وبتعبير آخر، كانت هذه الجماعات المتفرقة عندما تتعرض لخطر مشترك تعمل على إعادة إنتاج وعيها لذاتها بشكل عفوي تحدد طبيعته ودرجة قوته أو ضعفه في المرحلة التاريخية المعيوشة آنذاك، وهذا ما جرى في ذي قار، أو في عام الفيل، على سبيل المثال لا الحصر.

العرب في ظل الدولة الإسلامية:

مع ظهور الدعوة الإسلامية، تشكلت الحضارة العربية الإسلامية، ومع تشكلها أخذت تتكون للمجموعات البشرية المنضوية تحت لوائها سمات وخصائص جديدة لم تكن معروفة سابقاً، راحت بدورها تترسب شيئاً فشيئاً في الوجدان الاجتماعي وخاصة بالنسبة للعنصر العربي. فالدعوة الإسلامية، إضافة إلى كونها قد شكلت مقومات جديدة للعنصر العربي المنضوي تحت لوائها، فهي بالمقابل استطاعت بفضل إعادة هيكلتها للمجموعات العربية المتناثرة هنا وهناك في إطار دولة واحدة وأيديولوجيا واحدة، أن تُظهر من جديد مجموعة من المقومات المشتركة المندثرة بسبب العزلة التاريخية السابقة لظهور الإسلام. وهذا في الواقع ساعد على صياغة مفهوم جديد للقومية العربية بروح إسلامية لم يزل يطرح نفسه بعمق حتى تاريخه. بيد أن سعة الفتوحات الإسلامية وما ترتب على هذه الفتوحات من انضواء شعوب لها حضاراتها وثقافاتها المتميزة عن الحضارة العربية، أو حتى عن الحضارة العربية الإسلامية التي شاركت بها شعوب هذه الحضارات، إضافة إلى بقاء العقلية القبلية عند العنصر العربي في اتجاهاتها الأكثر شمولية، قيسية ويمانية - على الرغم من أن الدعوة الإسلامية استطاعت ولو بشكل نسبي أن تضعف من حالة التذرير القبلي الذي كان سائداً قبل الإسلام-، ثم ما تركته السلطة السياسية في صيغتها القبلية من تناقضات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية في بنية المجتمع والدولة معاً، ساعدت بدورها على ظهور بؤر توتر وانتفاضات مسلحة وحركات ثقافية ذات طابع شعوبي، حيث كانت النتيجة جراء ذلك كله، هي إعادة تفتيت الأمة من جديد، وسيطرة الأعاجم من ترك، وبويهيين، وسلاجقة، وأغز، وتتر، ومغول، وصليبيين، وصفويين، ومماليك، وعثمانيين، وأخيراً أوروبيين على أمر البلاد.

مع بدء سيطرة الأعاجم على السلطة، أخذ العرب يفقدون دورهم ومكانتهم السياسية والثقافية والاقتصادية ولم يبق عملياً إلا الرسالة الدينية التي حملوها، ولغة القرآن، بل إن الرسالة الدينية ذاتها أصبحت سلاحاً بيد الأعاجم لممارسة السلطة السياسية على العرب، أما اللغة العربية، فتذكر المصادر التاريخية، بأنها بدأت أيضاً تفقد مكانتها في مرحلة لاحقة من ضعف الدولة، وهي مرحلة سيطرة /الإمارات الطاهرية، والصفارية، والسامانية/، في القرنين الهجريين الثالث

والرابع، حيث بدأ النثر والشعر يكتبان باللغة الفارسية الحديثة. وهنا كانت البداية الحقيقية لضعف الثقافة العربية والحس القومي لدى العرب، وبالتالي تشجع الأعاجم على إحياء هويات قومية مندثرة، أو ساعد الإسلام على دثرها. مثلما بدأت عملية التشكيك بالثقافة العربية والإسلام نفسه تطرح بعمق لتشكل أحد المعالم الأساسية لذلك العصر.

العرب في ظل الدولة العثمانية:

على الرغم من أن الإسلام ظل يشكل العروة الوثقى التي كانت تربط العرب بالشعوب الأخرى التي انضوت تحت لواء الدولة العربية الإسلامية، - بغض النظر هنا عن المواقف الشعوبية التي أخذت تظهر في فترات ضعف الدولة - إلا أن العرب عملياً لم يشعروا بالمهانة في أية مرحلة من مراحل الحكم تحت ظل الدولة الإسلامية مثلما شعروا تحت ظل الدولة العثمانية. والسبب يعود إلى الطبيعة والمرجعية الثقافية والحضارية التي ينتمي إليها الأتراك أولاً، ثم إلى طول المرحلة الزمنية التي سيطروا فيها على الحكم ثانياً.

أربعة قرون فقط من التخلف في ظل دولة لم تكن تحمل معها منذ بدايتها أي مشروع نهضوي، أو أي مشروع فكري، عدا العقيدة الإسلامية التي أفرغتها من توجهاتها العقلانية لتدفع بها وبشدة إلى اتجاهات أكثر امتثالية واستسلامية. دولة قامت أساساً على الغنيمة ومن أجل الغنيمة فقط، سيّدت الجهل والتخلف على الشعب العربي وغير العربي طوال مرحلة الحكم العثماني.

ومع دخول جحافل هذا التخلف، كانت سفن الغرب تعبر رأس الرجاء الصالح، لتحطم مدافعها سفن تجار الشرق وتفرض السيطرة الأوروبية على تجارة الهند والشرق عموماً فيما بعد. ولتخرج من التاريخ أهم القوى الاجتماعية في الوطن العربي والشرق كله، وهي الطبقة التجارية /المركانتيلية/ العربية، التي كانت مؤهلة تاريخياً لقيادة الفعل النهضوي لو قيض لها الاستمرارية والبقاء.

على العموم إن الذي مارسته الدولة العثمانية من تخلف على الوطن العربي أولاً، ثم ما قام به الغرب من اختراقات اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية لبنية الدولة العثمانية منذ اكتشاف رأس الرجاء الصالح حتى إنهاء الدولة العثمانية نفسها على يد الغرب ثانياً، ساعد كثيراً الغرب نفسه ممثلاً بالطبقة البرجوازية /الأمبريالية/، على إعادة هيكلة الوطن العربي ودول العالم الثالث بما يتناسب ومصالح الرأسمال الاحتكاري الغربي. ولم تكن المسألة الشرقية في إطارها العام، إلا التطبيق العملي لهذه الهيكلة.

مع فشل الثورة العربية الكبرى /١٩١٦/ في تحقيق المشروع العربي التحرري/ النهضوي، وصلت المسألة الشرقية إلى

نهايتها المرسومة لها آنذاك، وهي اتفاقية /سايكس بيكو/ التي أفرزتها الحرب الكونية الأولى. وهي اتفاقية أوصلت عملية الهيكلة المشار إليها أعلاه إلى صيغة الاستعمار المباشر الذي ابتدأ عملياً في وطننا منذ عام /١٨٣٠/ في الجزائر مروراً بتونس /١٨٨١/ و/١٨٨٢/ في مصر، و/١٩١١-١٩١٢/ في ليبيا والمغرب على التوالي، إضافة إلى جملة من الاتفاقيات والمعاهدات التي أخضعت من خلالها بريطانيا الكثير من دول الخليج لإرادتها منذ منتصف القرن الثامن عشر وما بعد.

نقول: إذا كانت هذه هي حالة الأمة العربية عبر تاريخها الطويل، ولا نظن أن هناك أمة من الأمم عانت من القهر والظلم والاضطهاد والتجزئة مثلما عانت الأمة العربية، إلا أن عراقة هذه الأمة وعمق حضارتها، وما قدمه الإسلام لها من مكانة مادية ومعنوية، قد مكنها من أن تحقق تاريخياً حالة من التمايز الحضاري والقوة المعنوية، ساعدتها كثيراً على مواجهة كل التحديات التي تعرضت لها تاريخياً من تهميش وتذرير، بل وحتى محاولات التذويب والإلغاء كما جرى في النزعة الطورانية، أو نزعة الفرنسة...إلخ.

الأمة العربية ووعي الذات:

على الرغم من أن أي باحث أو دارس لتاريخ الأمة العربية يجد الكثير من الصعوبة في تحديد بداية لهذا التاريخ، أو تاريخ لهذه البداية، على أن تاريخ الأمة العربية شكل عملياً سيرورة متصلة من بدايات متفرقة في الزمان والمكان، بحيث أخذت هذه السيرورة تتمظهر في مجموعات بشرية مبعثرة هنا وهناك - مابين مجموعات حققت هنا كياناً اجتماعياً واحداً، في الوقت الذي شكلت فيه هناك كيانات متعددة - إلا أن المهم في الأمر، هو كونها جميعها تنتمي إلى أصل واحد، وتحمل معها مقومات أمة واحدة، رغم أن بعض هذه المقومات المشتركة قد فقد حيويته عند هذه الجماعات وتنحى، في الوقت الذي أخذت تظهر فيه مقومات جديدة بدلاً عنها فرضتها طبيعة العزلة التي حققتها هذه الجماعة أو تلك على نفسها تاريخياً. بيد أن الذي نريد قوله هنا، هو إن مجموع هذه المقومات الخاصة بشخصية الأمة العربية بشقيها السائد والمتنحي معاً، ظلت تشكل الجذر التاريخي للشخصية العربية، والتي غالباً ما تعبر عن حيويتها عند ظهور أي مسألة تهم هذه المجموعات بشكل مشترك، بل نستطيع القول أيضاً: إنها هي ذاتها التي شكلت الإرهاصات الأساسية للوعي القومي المشترك عند العرب مع بدء انطلاق الدعوة الإسلامية في المنطقة الجغرافية الموزعة فيها هذه المجموعات.

نعم لقد استطاع الإسلام كما بينا في موقع سابق من هذه الدراسة، أن يعيد إنتاج تلك القواسم المشتركة لشخصية الأمة، وبالتالي إعادة إنتاج وعي هذه الأمة لذاتها أيضاً، على أنها الآن أمة تحمل رسالة.

وإضافة إلى هذه المهمة التي شعر العرب بأهميتها ودورها التاريخي بالنسبة لهم، فالرسالة نفسها هي دعوة للتوحيد، والتأكيد على العروبة. فالإسلام بتأكيده على العربي والعروبة معاً، لم يحرك تلك القواسم المشتركة /السائدة منها والمتنحية/ فحسب، بل هو ساعد على خلق قواسم مشتركة جديدة ليس بين العرب أنفسهم كأصحاب دعوة، بل بين العرب وغيرهم من الشعوب الأخرى التي انضوت تحت لواء الدعوة، ولم تزل هذه القواسم قائمة حتى تاريخه، بغض النظر عن سيادة بعضها أو تنحي بعضها الآخر.

نعم مع انتشار الدعوة الإسلامية أعيد إنتاج الوعي القومي عند العرب من جديد، بحيث أصبحت هناك لغة مشتركة وأزيلت كل الاختلافات القائمة بينها وبين اللغات المحلية الخاصة بكل مجموعة عربية، كما أصبحت هناك قيم وأخلاق وعادات وتقاليد وآمال وآلام وأرض ومصالح مشتركة، أي مقومات قومية مشتركة أخذت تترسب كغيرها من المقومات السابقة في الوجدان الاجتماعي للعنصر العربي، مثلما راحت أيضاً تمارس نشاطها ودورها التاريخي، كقوة مادية لمواجهة التحديات التي رمت إلى النيل من العرب والعروبة والإسلام، كما بينا في موقع سابق من هذه الدراسة.

إن من يتتبع الحالات التي كان العرب يعبرون من خلالها عن إحساسهم بوعيهم القومي عبر التاريخ، غالبا ما يجد أن الذي يحرك هذا الوعي بشكل مشترك هو طبيعة المرحلة التاريخية المعيوشة، انطلاقا من مستوى تطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج فيها، وصولاً إلى الوضعية الطبقية والسياسية والثقافية... إلخ. فالمرحلة التاريخية التي أحاطت بمعركة ذي قار مثلاً أفرزت إحساساً بالوعي القومي لدى العرب آنذاك، يختلف من حيث طبيعته ودرجة قوته وعمقه، وبالتالي وسائل التعبير عنه في عام الفيل، أو في مرحلة مواجهة الدعوة الإسلامية، أو في الرد على الحركات الشعوبية في صدر الإسلام. فالذي يقرر في النهاية هنا هذه المسائل - أي محرضات الوعي القومي، ودرجة عمق هذا الوعي، والحالات التي يتمظهر فيها، والوسائل المستخدمة للتعبير عنه- هو العامل الملموس في الزمن الملموس.

ففي المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها الحركات الشعوبية، وهي المرحلة التي تراجعت فيها السلطة السياسية للعرب، لتحل بدلاً عنها سلطة الأعاجم، وبالتالي بدء تراجع دور ومكانة العرب حضارياً، وبروز دور الأعاجم، وطرح أنفسهم ليس سياسياً فحسب، بل وثقافياً /قومياً/ على أنهم أمم أكثر عراقة، وأعمق حضارة من العرب، استطاعت هذه الحركات الشعوبية عموماً ولأول مرة في التاريخ العربي أن تجعل العرب يعودون إلى ماضيهم وحاضرهم للبحث في هذا الماضي والحاضر، عما يؤكد أصالتهم وقيمهم وعروبتهم، كما فعل /الجاحظ/ في البيان

والتبيين، أو كما فعل /الضبي/ في الأصمعيات، والمفضليات، أو كما فعل كتبة التاريخ العربي أمثال /ابن قتيبة/ في كتابه المعارف، أو كما فعل صاحب /أنساب الأشراف/ أو /فتوح البلدان/... إلخ[٢].

نعم إن ردود الفعل عند الكتاب العرب تجاه الحركات الشعوبية، لعبت دوراً بارزاً وإيجابياً بالنسبة للعرب، حيث استطاعت إلى جانب تأكيدها مقومات الأمة العربية ودورها التاريخي، وثقافتها وقيمها وخصائصها وسماتها المشتركة، توثيق وتسجيل تلك المقومات، ليشكل فيما بعد هذا التوثيق مرجعاً تاريخياً في المسألة القومية، ظل العرب يعودون إليه في كل مرة تتعرض فيه هذه الأمة لتحديات تاريخية، كما جرى في العهد العثماني، وكما يجري الآن.

مع بداية القرن التاسع عشر، ازداد احتكاك العرب في ظل الدولة العثمانية مع الغرب، فبدأت مسألة التمايز تظهر بوضوح لدى بعض المتنورين العرب الذين اطلعوا على الحضارة الغربية، وتأثروا بعلومها الاجتماعية والسياسية والمهنية، فراح هؤلاء المتنورون العرب، يطرحون في مناطق تواجدهم ما تأثروا به من علوم /برانية/ على حد تعبير الطهطاوي. وبطرحهم لهذه العلوم أخذوا يمارسون قانون /نفي الذات، وإثبات الذات/ للأمة العربية بهذا الشكل أو ذاك، بعيداً عن أي توجهات سياسية أو اجتماعية خارج سلطة الدولة. بمعنى آخر، إن ما طرحه الطهطاوي وخير الدين التونسي مثلاً، من أفكار غربية لتطوير مصر محمد علي، أو تونس محمد الصادق، لم يكن الهدف آنذاك تحقيق بعد قومي، بقدر ما كان الهدف تقوية هذين الإقليمين للانفصال عن الدولة العثمانية، وتشكيل دولة مستقلة لكل منهما. بيد أن عملية التحديث ذاتها هنا، لعبت بهذا الشكل أو ذاك دوراً لا يستهان به في خلق المقدمات الأساسية لامتصاص بعض مقومات الحضارة الغربية وإشعار العرب بالفارق الشاسع بينهم وبين الغرب في ظل الدولة العثمانية، وبالتالي التأسيس لمنطلقات فكرية ذات توجهات وطنية وقومية راحت تتبلور شيئاً فشيئاً عند بعض الكتاب والمتنورين العرب هنا وهناك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ففي هذه المرحلة - أي النصف الثاني من القرن التاسع عشر -، وصلت الثورة الصناعية الأوروبية إلى مرحلة متطورة، راحت نتائجها السياسية والاقتصادية والاجتماعية تنعكس بالضرورة على العالم الآخر ومنه العالم العربي في ظل الدولة العثمانية وإدخاله في عالم نشاطها، وبالتالي هيكلته بما يتناسب ومصلحة الرأسمال الاحتكاري الأوروبي. ومع عملية الهيكلة تلك، أخذت تبرز على الساحة العربية جملة من التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، ساعدت برمتها، على تحريض مقومات الشعور القومي لدى الكثير من الكتاب والمتنورين العرب أمثال، (إبراهيم اليازجي، سليم

البستاني، بطرس البستاني، شبلي شميل، فرح أنطون، فرنسيس مراش، الكواكبي، أديب إسحق، عبد الغني العريسي، محمد عبده) وغيرهم الكثير. وعلى الرغم من أن هؤلاء الكتاب استطاعوا أن يخلقوا أرضية سياسية وثقافية جديدة لتوجهات قومية جديدة تحمل بين ثناياها ما جذره الإسلام من مقومات قومية للعرب من جهة، ولما حمله لهم الفكر الغربي من رؤى ونظريات في الاتجاه القومي بصيغته العلمانية من جهة ثانية، إلا أنهم لم يستطيعوا خلق فعل نهضوي- أي تأكيد حقيقي للذات العربية-، وذلك بسبب عدم توافر الكثير من الظروف الموضوعية والذاتية التي يأتي في مقدمتها آنذاك، غياب التنظيم المشترك لهذه النخب المتعلمة، وغياب المرجعية الاجتماعية والسياسية والثقافية المشتركة لها أيضاً، إضافة إلى سيادة الجهل والتخلف والأمية عند عموم الشعب آنذاك، وما رافق هذا الجهل والتخلف من سيادة للسلطات الاستبدادية، التي كانت تحارب أية توجهات فكرية ذات طابع سياسي... إلخ. وهذا بدوره ما دفع قسماً كبيراً من هذه النخب لأن تلجأ إلى الغرب فيما بعد لتحقيق طموحاتها النهضوية عندما لمست حالة العجز عند الجماهير العربية.

على العموم نستطيع القول هنا: إن ما قام به المتنورون العرب النهضويون في القرن التاسع عشر، من تحريض لتأكيد الذات العربية المضطهدة والمستلبة في ظل الدولة العثمانية والاختراق الغربي لهذه الدولة بنيوياً، ورغم كل حالات الحصار الموضوعية والذاتية التي فرضت على عملية التحريض تلك، إلا أنها استطاعت أن تدفع الوعي القومي العربي أشواطاً بعيدة إلى الأمام. بل يمكن القول إن الوعي القومي راح يتمظهر في الربع الأخير من القرن نفسه باتجاهين أساسين هما، الاتجاه الديني الإسلامي والاتجاه العلماني. وإذا كان الاتجاه الإسلامي قد انطلق في رؤيته هذه من العقيدة الإسلامية نفسها، على أن لغة القرآن هي اللغة العربية، وأن لسان أهل الجنة لسان عربي، وأن الرسول افتخر بنسبه العربي، وفي المحصلة لكون حملة الرسالة إلى العالم الآخر هم العرب. فإن التيار العلماني انطلق بالمقابل في رؤيته إضافة إلى المفهوم الديني، من الفكر الغربي الذي أدخل إلى البلاد مع المتنورين العرب الذين درسوا في أوروبا، بحيث انطلق أصحاب هذا التيار من أن العرب لهم لغة واحدة تجمعهم، إضافة إلى المصالح المشتركة والتاريخ المشترك والإرادة المشتركة. أما مسألة الرابطة الدينية فلم تعد تشكل عندهم العامل الأهم هنا بسبب استغلال الدين نفسه من قبل الدولة العثمانية ومحاولة فرض سيطرتها على العرب تحت لواء الرابطة نفسها. الأمر الذي دفع بعض النهضويين العرب المسلمين والمسيحيين منهم، لطرح الفكرة القومية العربية بعيداً عن الدين، عادّين أن الوطن للجميع مسلمين ومسيحيين دون استثناء. أما

الإسلام الذي يريده هؤلاء المتنورون، كما جاء على لسان الكواكبي، هو ليس الإسلام السياسي، لأنه حسب تعبير الكواكبي: (لا يوجد في الإسلام نظام حكم، أو نفوذ مطلق، في غير مسائل إقامة الدين). وربما الذي دفعهم إلى ذلك الطرح آنذاك هو تبني الدولة العثمانية لشعار الرابطة الإسلامية كما قلنا، مثلما دفعهم أيضاً شعار النزعة الطورانية التي أرادت تذويب الشخصية العربية ونفيها خارج التاريخ.

الوعي القومي العربي في مرحلة ما بين الحربين:

بعد قيام الثورة العربية الكبرى /١٩١٦/، وسيادة المرحلة /السايكسبيكوية/ على حد تعبير الدكتور /جمال خضور/، أخذت تظهر ملامح جديدة للوعي القومي العربي، استطاع الكاتب والمفكر العربي/ رئيف الخوري/، أن يقوم برصدها عند بعض الكتاب والسياسيين العرب في تلك المرحلة. ونظراً لما تحمله عملية الرصد التي تقدم بها الخوري من عقلانية، دفعت الدكتور /عبد الرزاق عيد/ ليقدمها أيضاً للقارئ العربي في نهاية القرن العشرين في كتابه /ياسين الحافظ - نقد حداثة التأخر/، حيث يقول عن طبيعة الخطاب القومي كما وصفه الخوري: بأن الخوري استطاع تحليل نظام الخطاب القومي في المرحلة المشار إليها، على أنه خطاب مشاعر وأهواء، وحدس صوفي لا يخلو من أصداء الحدس /البيرغسوني/، حيث يسود هذا الخطاب عموماً صياغات ذات بعد دلالي تحيل إلى الداخل إلى الجواهر (سيادة الجنس العربي على الأجناس الأخرى. الثقافة العربية وما يكمن وراءها من قوى روحية خاصة. النبوغ الخالص للغة العربية... إلخ). فنحن نرى أن الخطاب القومي هنا يكشف عن نظام قيمي، كما يقول الدكتور /عيد/، لا عن أحكام الواقع، عن الداخل المبطن بالوجدان، لا عن الخارج بحضوره الكثيف في مواجهة العقل، عن أشواق حرية الداخل للانعتاق، لا عن تطلعات الأمة للحرية بوصفها عنوان الانعتاق من الاستعمار وتحقيق السيادة والاستقلال الوطني.

لا شك أن جملة الظروف الموضوعية والذاتية التي كانت تحيط بمرحلة ما بين الحربين، لم تكن قد تغيرت كثيراً عن مرحلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فهي مرحلة ظل فيها العرب يفتقدون عملياً إلى الحامل الاجتماعي القادر على حمل المشروع النهضوي القومي في إطار المعادلة التي أشرنا إليها في موقع سابق من هذه الدراسة وهي /نفي الذات، وتأكيدها/. فالحامل الاجتماعي ممثلٌ، في هذه المرحلة بـ/ شرائح البرجوازية الوطنية/ المؤلفة من أعيان المدن وكبار الملاكين، إذا كان قد استطاع عبر التوجهات السياسية المشبعة بالروح القومية الرومانسية أن يطرد المستعمر من الأقطار العربية، إلا أنه لم يستطع في الحقيقة أن يحل المسألة السياسية والاجتماعية

المعروضة عليه في المرحلة ذاتها حلاً ثورياً، أي هو لم يستطع أن يتجاوز القطرية بعد طرد المستعمر، مثلما فشل في خلق القاعدة الإنتاجية والتنموية القادرة على تحقيق الاندماج القومي والمشاركة الجماهيرية الأوسع في النشاط السياسي، وبالتالي نقل الدولة من دولة العشيرة والقبيلة والطائفة، إلى دولة المؤسسات والقانون. ومع ذلك فإن الذي استطاعت أن تقدمه سلطة الأعيان أمر في غاية الأهمية بالنسبة للمرحلة إياها، وهو طرد المستعمر الأوروبي من البلاد وتحقيق الاستقلال السياسي المباشر.

الوعي القومي في مرحلة ما بعد الاستقلال:

إن القيادات السياسية الممثلة لمرحلة ما بين الحربين، بعد أن أنجزت مشروعها التحرري القطري، سرعان ما أثبتت عجزها وفشلها في حل المسألة السياسية والاجتماعية حلاً ثورياً كما بينا أعلاه، فجاءت نكبة فلسطين /١٩٤٨/، امتحاناً عملياً لهذه القيادات على مستوى الأقطار العربية، وهذا كان كافياً لوحده كي يعرّيها أمام الجماهير وشرائح البرجوازية الصغيرة من /الأنتلجينيسيا/، وهي القوى الجديدة التي أخذت تطرح نفسها كبديل سياسي بقوة بدءاً من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى تاريخه.

إن القوى الاجتماعية الجديدة من شرائح /الانتلجينيسيا/، التي عانت بدورها من ظروف القهر الاستعماري، وتخلف قياداتها السابقة من أعيان المدن والملاكين الكبار، انطلقت فكرياً في بداية أمرها من النسق الفكري نفسه الذي انطلقت منه القيادات السابقة، وهو التأكيد على المسألة القومية في إطارها الرومانسي أيضاً. وهذا يعود بدوره إلى عوامل كثيرة يأتي في مقدمتها التالي:

١ - سيادة الشعور القومي بإطاره السابق /الرومانسي/، وانتشاره بشكل واسع في تلك المرحلة -وهي مرحلة المد القومي- بين كافة أبناء الجماهير الشعبية في الوطن العربي الذين كانوا يريدون تحقيق الوحدة العربية على «الطريقة الهاشمية» كما طرحتها الثورة العربية الكبرى /١٩١٦م/.

٢ - سيادة الفكر الإسلامي كفكر مواز للفكر القومي في تلك المرحلة إن لم يكن يهيمن عليه في الكثير من المناطق العربية. وهذا ما جعل الكثير من المفكرين والسياسيين العرب القوميين يعيدون فكرة ربط العروبة بالإسلام، كما فعل ميشيل عفلق في بداية تأسيس حزب البعث العربي الاشتراكي، على الرغم من انتمائه للديانة المسيحية.

٣ - ضعف المد الاشتراكي العلمي بسبب العقلية الراديكالية السائدة في الأحزاب الشيوعية آنذاك، ثم بسبب المواقف المناوئة لهذه الأحزاب من قبل القوى الرجعية الحاكمة من أعيان المدن والريف.

٤ - غياب القوى الطبقية /الحامل الاجتماعي/ الأكثر ثورية في تلك المرحلة أيضاً وسيادة شرائح الانتلجينيسيا، المنتمية للبرجوازية الصغيرة في معظمها آنذاك، وهي في معظمها -أي البرجوازية الصغيرة- قوى طبقية لها عقليتها ونفسيتها الخاصة، والتي تتمثل غالباً بـ«الكبرياء، والفردية، والغرور، والسهولة في النضال، والسلوك المظهري الشكلي، والتهويش، والغلو الذي يتستر بالثورية، والركض وراء المنافع والمناصب والتعالي على جماهير الشعب وعلى المناضلين المتواضعين، والابتعاد عن العمل اليومي البسيط الدؤوب في أصغر الوقائع والقضايا، والإكثار من الثرثرة الثورية، والاكتفاء بالوعظ دون التفتيش عن أدوات موضوعية للنضال»[٣]. وهذا في الواقع ما حول قسماً منها بعد استلامها السلطة في بعض الأقطار العربية إلى طبقة بيروقراطية وطفيلية، أخذت تتصارع في المحصلة داخل تنظيماتها وخارجها على السلطة، دون أن نغفل القول بأنه من صلب هذه القوى /البرجوازية الصغيرة/ ذاتها، تشكلت قوى طليعية أيضاً ارتبطت مصالحها بمصالح الجماهير الكادحة، وشكلت نواة ثورية استطاعت أن تسلط ضوء العقل على الواقع العربي المعيوش، فكان مبضعها أكثر قدرة على تشريح الواقع والوصول إلى عمق مأساته. فالرؤية العاطفية والوجدانية /الرومانسية/ تجاه المسألة القومية، لم تعد قائمة عند هذه الطليعة من أجل تحريك الجماهير، بل إن الذي بدأ يطرح هنا تجاه الموقف القومي، هي تلك الرؤية التي أرادها /رئيف الخوري/ بوصفها وعياً عقلانياً، ديموقراطيّاً، تاريخيّاً، كونياً، حديثاً، تنويرياً.

أما أول تنظيم ثوري استطاع أن يتعامل مع المسألة القومية بتلك الرؤية المتأتى عليها أعلاه فهو حزب البعث العربي الاشتراكي منذ عام /١٩٤٧/، كما جاء في دستوره، وفي المبادئ الأساسية منه المتعلقة بوحدة الأمة العربية وحريتها وشخصيتها ورسالتها[٤].

في عام /١٩٦٣/ وضع حزب البعث المنطلقات النظرية للحزب، التي شكلت ولم تزل تشكل الدليل النظري لهذا التنظيم بسمتيه العلمية والثورية. وعبر هذا الدليل استطاع البعث أن يحدد الطريق العقلاني لتحقيق الفكرة القومية -أي الوحدة العربية- متجاوزاً كما قلنا تلك الرؤية الرومانسية، حيث يقول: (إن الوحدة بين أقطار خلفت التجزئة فيها الرواسب الإقليمية المتخلفة والمصالح الضيقة عمل ضخم جبار يتحدد بالضرورة في التزام أيديولوجي، وذلك على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي على السواء. وهذه الأيديولوجية لا بد أن تكون معبرة بأمانة عن مصالح الجماهير من جهة، ومعتمدة عليها كتنظيم من جهة أخرى، فلكي تضمن الوحدة الشروط الموضوعية لانطلاقة صحيحة لا بد أن تنبثق عن جماهير واعية

مكونة تكويناً سياسياً، مسؤولة ومنظمة تنظيماً محكماً. وبما أن روح الديموقراطية هي الإيمان بالجماهير، لذا فإن الكفاح الوحدوي هو كفاح ديموقراطي اشتراكي بالضرورة(5).

نعم إن عملية تحقيق الوحدة العربية والبناء القومي السليم لا يمكن أن يتحقق عبر مواقف رومانسية جياشة، أو عن طريق الخطب الرنانة، أو عن طريق تنازل هذا الزعيم عن منصبه لذاك الزعيم، أو عن طريق تضحية هذا الحزب بنفسه على مذبح هذه الوحدة أو تلك أيضاً. وإنما المطلوب من أجل تحقيق عملية البناء القومي النظر في جملة الظروف الموضوعية والذاتية التي تحيط بواقع الأمة العربية وتحليلها تحليلاً موضوعياً من جهة، ثم العمل على رسم الحلول الكفيلة من أجل تجاوز معوقات تقدم هذا الواقع من جهة ثانية. وذلك لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الالتزام بموقف أيديولوجي معبر عن مصالح الجماهير أولاً، ثم العمل على خلق التنظيم الثوري القادر على تنظيم الجماهير وتكوينها سياسياً بحيث تصبح قادرة على تحمل المسؤولية تجاه القضايا الوطنية والقومية الملحة ثانياً، وأخيراً تعميق الروح الديموقراطية بين الجماهير على أن الكفاح الوحدوي هو بالضرورة كفاح اشتراكي وتحرري. وإذا كان /البعث/ بطرحه العلمي هذا تجاه المسألة القومية قد عبر منذ بداية تأسيسه عن تطلعات القوى التقدمية القومية كافة في الساحة العربية تسانده فيما بعد الحركة الناصرية، إلا أن الساحة الفكرية ذاتها لم تعدم أيضاً الكثير من المفكرين العرب القوميين التقدميين الذين عالجوا المسألة القومية بالرؤية ذاتها -أي الرؤية العقلانية النقدية- . فإذا كان/رئيف الخوري/ قد مثل النصف الأول من القرن العشرين، فإن /ياسين الحافظ/، كان الممثل الأبرز لهذا الاتجاه في النصف الثاني من القرن ذاته. وهو أحد المفكرين الكبار الذين ولدوا في رحم حزب البعث، وساهموا مساهمة فعالة في حركته النضالية والفكرية معاً في مرحلة هامة من تاريخه. وهذا ما يجعلنا نلمس ذاك التوافق المطلق في رؤيته للمسألة القومية مع رؤية البعث، فالمسألة القومية عنده شكلت هماً نهضوياً يتجاوز حدود الخطاب الأيديولوجي السياسي ليكون في صلب إشكالية التأخر وبمستواها النظري والاجتماعي والسياسي والثقافي.

بيد أن السؤال الذي يطرح نفسه علينا هو: هل استطاع البعث، أو الحركة الناصرية، أو رئيف الخوري، أو ياسين الحافظ، أو كل الفكر العقلاني الذي طرح على الساحة العربية منذ بداية القرن التاسع عشر حتى تاريخه، أن ينجز مشروع الثورة العربية القومية؟، أو أن يتجاوز – بمعنى آخر– معوقات حركة التحرر العربية عبر مستوياتها كافة، الاقتصادية منها والسياسية والاجتماعية والثقافية؟.

لا أظن أن الإجابة ستكون بالقول نعم، أو لا. فالإجابة هنا تتطلب منا النظر

بموضوعية وعقلانية إلى جملة الظروف الموضوعية والذاتية في إطارها الداخلي والخارجي معاً التي تحيط بالمسألة إياها عبر سيرورتها وصيرورتها التاريخيتين. وعلى كوننا قد جئنا في مواقع متفرقة من هذه الدراسة على أهم المفاصل الأساسية في تطور المسألة القومية عبر سياقها التاريخي، فلا بد لنا هنا أيضاً من النظر في بعض القضايا المنهجية التي تشكل المنطلق المعرفي /الابستمي/ لدراسة المسألة القومية العربية كمشروع نهضوي له محدداته مثلما له منطلقاته الفكرية والعملية معاً.

على العموم لا أظن بأن هناك من يقر بأن الفكر وحده بكل اتجاهاته ومستوياته، بعيداً عن الممارسة قادر على تحريك أصغر نبتة في الأرض، مثلما لا أظن أيضاً بأن هناك من يقر بأن الفكر العربي بكل اتجاهاته هو وراء تخلف هذه الأمة العربية وسبب عجزها في تحقيق حركتها النهضوية. فالفكر بعمومه لا يظل مجرداً، بل هو يتناسج مع الواقع ويتفاعل معه بآلية جدلية معقدة، يمكننا تبسيطها على الشكل التالي:

١ - إن الفكر نفسه لا يفرخ بشكل مجرد، مثلما هو غير قادر على تحقيق الاستقلالية المطلقة عن الواقع الذي حدده. فالفكر كان ولم يزل نتاج الواقع. أي أن الواقع هو الذي يحدد في النهاية طبيعته واتجاهاته. وفي مرحلة زمنية من تراكمه وتبلوره تجاه هذه المسألة من مسائل الحياة أو تلك، يبدأ بالاستقلال نسبياً عن الواقع ويتحول إلى قوة مادية بيد الحامل الاجتماعي الذي يتعامل معه، قوة مادية قادرة على إعادة إنتاج الواقع بطريقة أخرى، مثلما يصبح هو نفسه قادراً في الوقت ذاته على إعادة إنتاج نفسه وتطويرها. لذلك نتساءل هنا: ترى ما هي طبيعة العلاقة الجدلية بين الواقع العربي والفكر؟. وبالتالي أين هي مواقع الفكر التقدمي العقلاني من هذا الواقع وما مدى قدرة هذا الفكر على إعادة إنتاج الواقع بطريقة أكثر ثورية؟.

٢ - إن كل فكر لا بد له من حامل اجتماعي يتبناه وينميه **ويمارسه ثورياً عبر** الواقع. والفكر في سياقه العام له اتجاهان أساسيان هما:

الأول: الاتجاه الشعبي، أو العام، وهو في طبيعته فكر مباشر يتعامل معه الناس بطريقة عفوية، ويعيدون إنتاجه وتنميته بالطريقة ذاتها، ويستخدم عادة لتسيير علاقات الناس اليومية المباشرة. والحامل الاجتماعي لهذا الفكر هو عموم الشعب.

الثاني: اتجاه الفكر المنظم، وهو الذي يدخل أساساً في مجال العلوم بكل اتجاهاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفنية... إلخ. وهذا الفكر يتطلب عملياً حاملاً اجتماعياً له سمات وخصائص خاصة -أي نوعية- مؤهلة لحمل هذا الفكر وإعادة إنتاجه وتطويره، وبالتالي ممارسته في حالة إبداعية

مدروسة وموجهة وفق قوانين خاصة بكل علم من مجالات علومه، بعيداً عن المصالح اليومية المباشرة. وهذا بدوره يدفعنا للتساؤل، أين هو موقع وواقع الحامل الاجتماعي العربي في هذا الاتجاه؟.

٣ - المجتمعات لا توجد في هذه البسيطة وجوداً رومنسياً، وتعيش /بسبات ونبات/ كما يقول المثل الشعبي، بل هي في حالة تفاعل وتصادم وتناسج على المستويين الفكري والمادي معاً. وهذه ظاهرة حتمية يتولد عنها بالضرورة نتائج إيجابية وسلبية لهذه المجتمعات في عمومها، تحدد طبيعتها والمستفيد منها، درجة القوة والضعف التي وصل إليها هذا المجتمع أو ذاك. وهذا يدفعنا للتساؤل، ترى ما هي أبرز النتائج الفكرية التي حققها العرب عبر احتكاكهم مع الشعوب الأخرى عبر التاريخ، بدءاً من الانطلاقة الأولى للدعوة الإسلامية، وصولاً إلى المرحلة التاريخية المعاصرة؟.

٤ - الخطاب السياسي في جوهره خطاب فكري أساساً، وهو في سياقه العام مرتبط بجملة المسائل المشار إليها أعلاه. وهذا يدفعنا بدوره للتساؤل، أين هو موقع الخطاب السياسي العربي؟، وأين موقع الفكر الثوري والطليعة الثورية منه؟.

هذه مسائل أساسية برأينا، تشكل في عموميتها الحاضنة التي تنطلق منها كذلك عملية الإجابة على السؤال الكبير المتعلق بمدى إمكانية الفكر وحده على تحقيق المشروع القومي النهضوي، وبالتالي الإجابة أيضاً على جملة التساؤلات الثانوية التي فرضتها علينا المسائل المطروحة إياها والتي شكلت كما قلنا الحاضنة أو المنطلقات المنهجية.

بداية نقول هنا إن الإجابة على جملة التساؤلات التي طرحناها أعلاه انطلاقاً من الموقف المنهجي الذي قمنا بعرض أهم أسسه قبل قليل، تتطلب منا الإشارة أولاً إلى حقيقة أننا أمة عربية استلب منها قرارها السياسي والاقتصادي منذ مئات السنين لقوى الأعاجم. وعندما حاولت تأكيد ذاتها في بداية القرن العشرين، لم تستطع، فكان الفشل الذريع لثورتها العربية الكبرى /١٩١٦/، والتمهيد العملي للمرحلة /السايكسبيكوية/ الهادفة إلى ربط البلاد بالمستعمر في مرحلة ما بين الحربين، قامت ثورات قطرية مسلحة بقيادة أعيان المدن والريف، أوما سموا بـ/البرجوازية الوطنية/، أقصى ما استطاعت تحقيقه هذه القوى -وغالباً بمساعدة قوى خارجية- هو إخراج المستعمر من «الباب» فقط، بينما أثبتت عدم مقدرتها أو رغبتها في حل المسألة الاجتماعية حلاً ثورياً. فجاءت نكبة فلسطين عام /١٩٤٨/ لتكون المحك العملي لفشل البرجوازية الوطنية في قيادة المشروع النهضوي، فقامت حركات عسكرية ذات توجهات ديموقراطية ثورية بديلة عنها ابتدأت في مصر /عبد الناصر/، ثم راحت تنتشر هنا وهناك على الساحة العربية. قسم منها استمر في خطه الثوري، فأصبحت له أيديولوجيا وخط فلسفي

وسياسي لحل المسائل المطروحة أمامه. وقسم آخر انتهى تواجده على الساحة السياسية والسلطوية معاً، وظهرت بدلاً عنه قوى عسكرية سارت بتوجهات تختلف عن خطه اختلافاً جذرياً، وقسم من هذه الحركات أزيح من مواقعه السلطوية، في الوقت الذي لم يزل يمارس نشاطه في الساحة السياسية. برزت نماذج وحدوية بين هذه الدولة العربية أو تلك، أو بين هذه المجموعة من الدول العربية أو تلك أيضاً، بعضها استمر لمدة قليلة، وبعضها الآخر ولد ميتاً. كانت هناك نكسة حزيران /١٩٦٧/، واحتلال (إسرائيل) للكثير من المناطق العربية الجديدة. جاءت بعدها حرب تشرين /١٩٧٣/ التي أعادت بعض الثقة للعرب، إلا أن هذه الثقة أخذت تتلاشى منذ اليوم الثاني للمعركة مع رسالة السادات المفتوحة، التي كانت نقطة الانطلاق فيما بعد إلى كامب ديفد، وأوسلو، وبالتالي وادي عربة وكل مسيرة الاستسلام الحالية.

إذاً هل هذا الذي قمنا بعرضه هنا عن واقع الأمة العربية -وهناك غيره الكثير- يعدّ الفكر بعمومه، أو الفكر العقلاني منه على وجه الخصوص مع حوامله هما اللذان يتحملان أسباب قيام ما قمنا بتوصيفه، وبالتالي تجاوزه أيضاً؟. أم أن الفكر وما قمنا بتوصيفه أو ما لم نقم بتوصيفه، وبالتالي الحامل الاجتماعي لهذا الفكر، هم نتاج ظروف موضوعية وذاتية داخلية وخارجية أكثر شمولية وتعقيداً؟.

لا شك أن الإجابة عن المسألة إياها تكمن في طبيعة التساؤل الثاني. فالتخلف والتجزئة وضعف الفكر القومي وغيابه، وسيادة هذا النمط من التفكير أو ذاك، ثم سيادة هذا الحامل الاجتماعي أو ذاك، في هذه المرحلة التاريخية أو تلك... إلخ، هي نتاج جملة من الظروف الذاتية والموضوعية المتشابكة والمعقدة، والتي لا تتحمل مرحلة تاريخية محددة نتائجها، مثلما لا تتحمل قوى إجتماعية أو فكرية محددة نتائجها أيضاً، إن الذي يتحمل كل هذا وذاك، هو الواقع العربي عبر سيرورته وصيرورته التاريخيتين، الذي قمنا بتوصيف قسم كبير منه منذ مرحلة ما قبل التاريخ حتى العصر الراهن. بيد أن توصيف الواقع إياه مجرد توصيف، غير قادر على وضع الحلول لتجاوز أزمة الواقع، إن المطلوب منا هو ليس التوصيف فقط، بل المطلوب الآن توصيف الظاهرة وتحليلها إلى مكوناتها الأساسية، لنتمكن من وضع الحلول الأولية لها مبدئيّاً على الأقل، وبالتالي إعادة تركيبها وتجاوز حالات الاستعصاء فيها. لذلك من هنا نعود ثانية للنظر في أهم العوامل المكونة لبنية الواقع العربي وطبيعة حركته منطلقين من الموقف المنهجي الذي كنا قد أشرنا إليه في موقع سابق من هذه الدراسة.

أولاً: في مجال المسألة الفكرية وعلاقة الواقع بالفكر: السؤال المطروح هنا هو: كيف ننظر إلى تلك التعددية الفكرية السائدة في الساحة العربية من أقصى

اليمين إلى أقصى اليسار؟، وما مدى استجابة الواقع العربي لها؟

إن من ينظر إلى الوضعية الفكرية في الساحة العربية باتجاهاتها السياسية والإبستمولوجية: سيجد أن هناك عدداً كبيراً من الرؤى والأفكار والنظريات قد طرحت في السوق الثقافية العربية، بدءاً من الفكر الإسلامي بكل اتجاهاته وتفريعاته، وصولاً إلى الفكر الوضعي في عمومه، ممثلاً، بالفكر الماركسي بكل اتجاهاته وتفريعاته أيضاً، إضافة إلى المدرسة الوضعية، والوضعية الجديدة، والوجودية، والبراغماتية، والبنيوية، والحداثوية، وما بعد الحداثوية، أخيراً الفكر القومي.

فالتعددية الفكرية هذه ليست في الواقع إلا تعبيراً هادئاً عن حالة الواقع العربي المجزأ والمهشم، والذي لم يزل في قسم كبير منه يعيش علاقات اجتماعية وإنتاجية لم تتغير في جوهرها منذ مئات السنين. وكل الذي حدث فيه من تغيير لم يتعد حدود الشكل، نتيجة للتأثر بالغرب والحضارة الغربية. ولو أردنا أن نتمذج التيارات الفكرية في إطار المسألة المطروحة أعلاه، لوجدنا أن هناك تيارين اثنين يعبران عملياً عن الواقع العربي المعيوش. الأول: التيار الديني باتجاهيه /السياسي/ المناوئ للسلطة ممثلاً بالفكرالأصولي من جهة، والمشيخي الدولاتي الذي يدعو للسلطة ويقوم على مصالحها من جهة أخرى. وهذا الاتجاه غالباً ما يمتد ليشمل بعض الطرق الصوفية /الدراويش/، إضافة إلى الجماهير المتدينة غير المسيسة. والثاني هو التيار الوضعي ممثلاً باتجاهه القومي المشبع غالباً بروح إسلامية، أو بروح علمانية ذات طابع اشتراكي، في الوقت الذي يظل فيه الفكر الديني هنا يفرض حضوره بهذا الشكل أو ذاك بناء على طبيعة المرحلة المعيوشة. أما أبرز من مثل هذا التيار فهي الأحزاب الديموقراطية الثورية التي عبرت عن طموحات شرائح وفئات اجتماعية يمكن تسميتها بقوى الشعب العاملة على حد **تعبير عبد الناصر**.

أما بالنسبة لبقية التيارات الوضعية (الوجودية، الشيوعية، البراغماتية وغيرها)، فهذه التيارات ظلت تطفو على السطح ولم تستطع أن تتبيأ في الواقع العربي، عدا الشيوعية التي عانت كثيراً عبر تنظيماتها حتى استطاعت أن تفرض وجودها في بعض الدول العربية ذات التوجه العلماني، مقابل تجاوزها للكثير من أفكارها الأرثوذوكسية، إضافة إلى تبني بعضها لبعض شعارات الأحزاب الديموقراطية الثورية.

بكلمة أخرى: كل الفكر الوضعي الذي دخل الساحة العربية بفعل الإحتكاك مع الغرب بدءاً من الطهطاوي، وخير الدين التونسي، ومحمد عبده، والأفغاني، وشبلي شميل، وفرح أنطون، ووصولاً إلى سلامة موسى، وطه حسين، وأحمد أمين، ورئيف الخوري، وزكي نجيب محمود، وعبد

الرحمن البدوي، وغيرهم الكثير، -نجد- أن قسماً كبيراً منه لم يستطع أن يتبيأ في الواقع العربي باستثناء الفكر الاشتراكي العلمي اللادوغمائي، أو اللا أرثوذوكسي الذي استطاع أن يجد له مواقع قدم في عدد من الدول العربية عبر تنظيمات الأحزاب الديموقراطية الثورية وبعض الأحزاب الشيوعية، أما ما تبقى من فكر وضعي مستورد من الغرب فقد ظل محكوماً بالهاجس والتردد والتساؤل أكثر مما هو محكوم بالمنطق وقوانينه، لذلك ظل هذا الفكر يشكل إشكالية أيديولوجيةأوسع لم تكتمل ملامحها وأبعادها وأنساقها المعرفية بعد. هذا إذا ما أردنا أن نقول أيضاً وبثقة عالية، بأن التيار الاشتراكي العلمي ذاته الذي استطاع أن يجد له محط قدم في الواقع العربي، ظل بدوره محاصراً من الفكر الديني ومخترقاً من قبله دائماً، بل إن الفكر الديني استطاع أن يستلب منه في أحيان كثيرة الكثير من أسس علميته وعقلانيته، على المستويين النظري والعملي معاً، وهذا مانلمسه في معظم أيديولوجيات الأحزاب الديموقراطية الثورية، بل وحتى عند الأحزاب الشيوعية وخاصة بعد انتهاء الاتحاد السوفياتي وتعثر التجربة الاشتراكية في العالم.

٢- أين هو موقع الحامل الاجتماعي تجاه المسألة الفكرية وتشخيصها في الواقع العربي؟.

قلنا في موقع سابق من هذه الدراسة، إن اكتشاف رأس الرجاء الصالح من قبل الغرب، حقق لأوروبا إنجازين هامين، الأول: سحق وتحطيم القوى البرجوازية التجارية /المركانتيلية/ للشرق عموماً وللوطن العربي على وجه الخصوص. والثاني: تشكيل المقومات الأساسية لنهوض الطبقة المركانتيلية الأوروبية وانتقالها فيما بعد إلى برجوازية صناعية راحت تفرض نفسها ومصالحها على شعوبها وشعوب العالم الآخر ومن ضمنه الشعب العربي في ظل الدولة العثمانية وما بعد. وإذا كانت سمات وخصائص أية طبقة اجتماعية تتحدد من خلال موقعها في العملية الإنتاجية، وعلى عدّ الطبقة في المحصلة هي مجموعة من الأفراد قادرة على بناء مكانتها، وتحديد شكل العملية الإنتاجية التي تتعامل معها، فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الاتجاه، هو: ما هي الطبقة الاجتماعية العربية التي تحددت تاريخياً بفعل العملية الإنتاجية السائدة في ظل الدولة العثمانية وما بعد؟. وبالتالي ما هو واقع القوى الطبقية في الوطن العربي، وما هو الدور النهضوي الذي لعبته، وخاصة في المضمار القومي؟.

في الإجابة على الأسئلة المطروحة أعلاه، نستطيع القول هنا: إن الوطن العربي بعد خضوعه للاستعمار العثماني واكتشاف رأس الرجاء الصالح، لم يعد فيه قوى اجتماعية قادرة على حمل المشروع النهضوي، الأمر الذي ساعد على بقاء نسب القوى الاجتماعية المهمشة محافظة على تواجدها لمراحل زمنية طويلة،

فالفلاحون ظلوا يشكلون ٩٠٪ من القوى الاجتماعية، وهي طبقة عاملة ظلت لمراحل زمنية طويلة تعيش أقسى ظروف الجهل والتخلف والاستغلال، ولم تتحسن ظروف حياة قسم منها إلا في مرحلة النصف الثاني من القرن العشرين، مع إشاعة بعض قوانين الإصلاح الزراعي هنا وهناك في البلاد العربية. وعلى الرغم من حالات التحسن النسبية هذه، إلا أن السمات العامة لهذه الطبقة ظلت هي هي في معظمها، طبقة مهشمة ومهمشة، لم تستطع بعد أن تصل إلى مرحلة وعي الذات لقيادة الدولة والمجتمع، في الوقت الذي نجد فيه أن البنية التنظيمية العامة للأحزاب الديموقراطية الثورية في الوطن العربي، تقوم أساساً في معظمها على القوى الفلاحية.

أما بالنسبة لشرائح الطبقة العاملة الصناعية والحرفية، فلم تكن من حيث المستوى المعيشي والاجتماعي بأحسن حال من القوى الريفية، وهي في معظمها لاتشكل إلا نسبة صغيرة بالنسبة للمجتمع العربي. قسم كبير منها ظل مرتبطاً بشدة مع أشكال العلاقات الإنتاجية القائمة على الاقتصاد الطبيعي والريعي، إضافة إلى دخوله البنية التنظيمية للأحزاب الديموقراطية الثورية، والأحزاب الشيوعية، مع بقائه عملياً مهشماً وفاقداً لقراره في الكثير من الأقطار العربية، وغير قادر على الوصول بعد إلى مرحلة وعي الذات.

هناك أيضاً شرائح وفئات /الانتلجينيسيا/ من المثقفين والتكنوقراط وضباط الجيش والمتعلمين من ذوي الشهادات العليا، وهي في مرجعيتها الطبقية وانتماءاتها الفكرية لا تعود إلى جذر واحد، على الرغم من أن معظمها ينتمي للبرجوازية الصغيرة والمتوسطة. توزع قسم كبير منها على الأحزاب والتنظيمات السياسية التي تسود الساحة العربية بكل اتجاهاتها، حتى أن قيادات الكثير من هذه التنظيمات، وخاصة اليسارية منها في اتجاهها الديموقراطي الثوري كانت بيدها. بيد أن البنية السيكولوجية لهذه القوى الاجتماعية -كنا قد أشرنا إليها سابقاً- لم تسمح لها أن تشكل قوى طليعية حقيقية بالمفهوم العام للكلمة، لذلك فإن قسماً كبيراً منها تحول إلى نخب استغلت مواقعها السياسية والقيادية والإدارية، إن كان عبر تنظيماتها السياسية، أم في المواقع الإدارية العامة للدولة، وتحولت إلى قوى من البرجوازية البيروقراطية والطفيلية، أساءت ليس لنفسها فحسب، بل وإلى الحركة الثورية في الوطن العربي أمام جماهيرها، الأمر الذي أبعد الجماهير عنها، وأفقدها الثقة بها. وإضافة إلى ذلك استطاعت بممارساتها الانتهازية تلك، أن تشكل تربة صالحة تماماً لنمو الانتهازية والوصولية حتى بين صفوف الجماهير الكادحة.

أما بالنسبة لقوى البرجوازية الوطنية، وهي قوى تشكلت أساساً من أعيان المدن

والريف معاً، فقد كونت ثرواتها تاريخياً عبر علاقاتها الحميمة مع النظام العثماني أولاً، ثم مع اقتصاد السوق التابع الذي خلقته الرأسمالية الأوروبية في الوطن العربي جراء عملية الاختراق التي تمت منذ مراحل زمنية طويلة من قبل الغرب حتى مراحل الاستقلال ثانياً، وأخيراً عبر الثروة النفطية التي بدأت تعطي ثمارها منذ بداية القرن العشرين ثالثاً. وهذه الطبقة ظلت في معظمها /كومبرادور/ استطاع قسم كبير منها في مرحلة ما بين الحربين أن يقود الحركة الوطنية لطرد المستعمر. وكما أشرنا في موقع سابق من هذه الدراسة، بأن هذه القوى لم تستطع أن تحل المسألة الاجتماعية والسياسية بعد خروج المستعمر حلاً ثورياً، وكل الذي كانت تناضل من أجله أساساً، هو إخراج المستعمر وفرض سيطرتها على البلاد بدلاً عنه.

هذا هو واقع القوى الاجتماعية التي عوّل عليها تحقيق المشروع النهضوي العربي في أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية كما تبدى لنا هنا.

٣- الوطن العربي في ظل علاقته مع الخارج: يستوقفني هنا حديث للكاتب النهضوي /فتحي زغلول/، في نهاية القرن التاسع عشر /١٨٩٩/، يشرح فيه واقع الأمة العربية المزري الذي وصلت إليه حتى تلك المرحلة، حيث يقول:«نحن ضعفاء في كل شيء تقوم به حياة الأمم، متأخرون في كل شيء عليه مدار سعادة الإنسان، ضعفاء في الزراعة، ضعفاء في الصناعة، وليس منا إلا الفعلة والعتالون ومنفذو إرادة الأجنبي ليبقى، ونموت ويحيا. هذه المعامل الفسيحة، والمصانع العظيمة التي أقيمت بين بيوتنا كلها للأجنبي.-ثم يتابع- ضعفاء في التجارة، ضعفاء في العلم، اللهم إلا علم وراءه جهل حقائق الأشياء في الوجود، أما المفيد منه اقتصرنا منه على ما يختص بعلاقة الإنسان مع ربه، والباقي حكمنا عليه بالإعدام». (راجع كتابنا إشكالية النهضة)(٦). هذا الكلام الذي قاله /فتحي زغلول/ في نهاية القرن التاسع عشر عن واقع الأمة العربية، هو ذاته عبر عنه الطهطاوي بطريقة أخرى في الربع الأول من القرن ذاته، عندما تحدث عن واقع هذه الأمة في مجال العلوم التي وصلت إليها أوروبا في ذلك الوقت، حيث يقول: بأن العلوم/البرانية/- أي الوضعية- وهي «علوم التربية وتشمل، الحساب، والهندسة، والجغرافية، والرسم، وعلم تدبير العلوم والحقوق الطبيعية والبشرية والحقوق الوضعية، وعلم الاقتصاد في المصاريف، وعلم تدبير المعاملات والمحاسبات والخازندارية -حفظ بيت المال-. وهناك العلوم العسكرية. العلوم البحرية. علم الايلجة -الدبلوماسية الخارجية-. فن المياه. علم الميكانيك. هندسة العمارة. فن الرمي بالمدفع. فن سبك المعادن. علم الكيمياء وصناعة الورق. علم الطبيعيات. علم الطباعة. علم فن الترجمة.». وهذه العلوم كما يقول: بأنها: (معروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج، وناقصة أو مجهولة

بالكلية عندنا).- راجع كتابنا إشكاليات النهضة(٧).

إذا كانت هذه هي حالة الأمة العربية مقارنة مع الغرب المتطور والمخترق لكياننا كما قدمها لنا الكتاب العرب النهضويون في القرن التاسع عشر، فما هو إذاً واقع الأمة في ظل العلاقة ذاتها - أي مع الخارج- في قرننا الحالي؟.

على العموم ليس المطلوب منا هنا أن نقدم كشف حساب دقيق لكل شاردة وواردة فيما يخص هذه المسألة المراد طرحها، من حيث القيام بعرض ما تم إنجازه على كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وآلية العمل التي تمت بها هذه الإنجازات، والمعوقات التي حالت دون إنجازها الإنجاز الأمثل- إلخ. وإنما مايهمنا هو تقديم عرض أولي ومبسط لأبرز معالم هذه المرحلة وما آلت إليه منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى نهاية القرن العشرين وسيادة النظام العالمي الجديد الذي فرضته الرأسمالية الاحتكارية الأمريكية على العالم ومن ضمنه وطننا العربي.

إن المتتبع لمجريات الأحداث في الوطن العربي وما آلت إليه، أوضاع البلاد العربية حتى نهاية النصف الثاني من القرن العشرين، لوجد أن قسماً منها لم يزل يخضع للاستعمار المباشر حتى تاريخه. ما تحرر من الأقطار العربية ظل مرتبطاً بالغرب بشكل غير مباشر بالقوة أم بالإمكان، إضافة إلى حالة التجزئة والتذرير والهيمنة الكاملة لأمريكا وإسرائيل على المنطقة. اقتصاد متخلف وتابع غير قادر على خلق ثورة تنموية حقيقية في البلاد بسبب افتقاده العديد من مقومات التنسيق المشترك. يشكل النفط العنصر الاقتصادي الأساس في توريد المال للعديد من البلاد العربية. عجوز كبيرة في ميزانيات المدفوعات لكل الدول العربية. قسم كبير من ميزانيات الدول العربية تذهب للتسلح والعسكرة، إما لمواجهة العدو الصهيوني كما هو الحال في بعض دول المواجهة. أو لمواجهة بعضها بعضاً كما هو معروف، بسبب خلافات حدود أو غيرها من أسباب كان المستعمر وراء زرعها أو تثويرها وتحريكها حسب الظروف التي يراها هو مناسبة لمصالحه. تدني كبير في المستوى الثقافي وغياب واضح للتفكير العلمي.. إلخ. وأمام هذا الواقع العربي المتردي هناك واقع آخر مواز له تماماً أكثر تطوراً، هو الغرب الذي بدأنا نتعامل معه بشكل أكثر احتكاكاً منذ اكتشاف رأس الرجاء الصالح ولم نزل نتعامل معه، عبر علاقات تفتقد إلى كل معايير التعاون القائمة على الروح الحقيقية للتقسيم الدولي الديموقراطي للعمل.

٤- واقع الخطاب السياسي في الوطن العربي: السياسة في سياقها العام شكل من أشكال البناء الفوقي، إلا أنها الشكل الأكثر قوة وقدرة على التأثير في الواقع، وذلك لامتلاكها المقومات اللازمة

والضرورية لممارسة هذا التأثير، ويأتي في مقدمتها هنا الحامل الاجتماعي -بغض النظر عن طبيعة هذا الحامل- المنظم عبر مؤسسات أو تنظيمات معينة، والموجه برؤية أيديولوجية. والخطاب السياسي في صيغته الدولاتية، كما هو مطروح في الساحة العربية، هو تعبير هادئ عن الواقع العربي في حالة توصيفه المتأتي عليها سابقاً. واقع متخلف سيحدد بالضرورة خطاباً سياسياً متخلفاً. وعلى أن الفكر لايفرخ بشكل مجرد، لذلك، إذا ما أردنا أن ننظر بموضوعية إلى طبيعة وسمات وخصائص هذا الخطاب نستطيع القول:

آ- إن غياب الظروف الموضوعية والذاتية لتشكل طبقة واعية لذاتها، قادرة على قيادة الدولة والمجتمع، ساعد على بروز وتبلور فكرة البطل المنقذ بشقيه الإيجابي والسلبي معاً. ففي اتجاهه الإيجابي، ظهرت /الكاريزما/ أو الشخصية /الصمدانية/ على حد تعبير هادي العلوي، أو ما يسمى تاريخياً بالمستبد العادل، وهي في عمومها شخصية شعبوية تعتمد في إدارتها على أسس مركزية.

أما في اتجاهه السلبي فكان شيخ الطريقة وكراماته.

ب- إن غياب الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي تاريخياً، ساعد على تشكل واستمرار البنى الاجتماعية الضيقة والمأزومة هنا، وبالتالي لم يسمح هذا بإمكانية تشكل الدولة المؤسساتية وخلق ولاءات حقيقية لها عند المواطنين، بقدر ماساعد على استمرار تلك الولاءات المغلقة وتبلورها، مثل العشائرية والطائفية والمذهبية، كبديل عن الولاء للدولة. وهذا ماأوقع الدول العربية في أزمات مغلقة ساعدت على زيادة تعقيد آلية عمل الخطاب السياسي، إن كان على مستوى التنظيمات الحزبية، أو على مستوى خطاب الدولة ذاتها، أو على مستوى الخطاب السياسي بين الدول العربية.

ج- في الدول العربية التي وصلت فيها القوى الديمقراطية الثورية إلى السلطة عبر مرجعيات مؤسساتية تتمثل بأحزابها الجماهيرية، أو التنظيمات العسكرية، لم تستطع هذه القوى الجديدة أن تمارس مهامها بالشكل الذي حددته لنفسها عبر شعاراتها أو أيديولوجياتها حتى النهاية بعد وصولها إلى السلطة، وذلك لأسباب كثيرة أهمها:

١- طبيعة البنية الطبقية التي قادت هذه الحركات الديمقراطية الثورية، فهي في معظمها من البرجوازية الصغيرة التي كنا قد أشرنا إلى أبرز سماتها وخصائصها.

٢- طبيعة البنية الطبقية ذاتها كطبقة مالكة ومنتجة معاً، إضافة إلى بنيتها /السيكولوجية/، وما لاقته هذه الطبقة ذاتها من معاناة فرضها عليها الواقع العربي المتخلف أثناء ممارستها لشعاراتها عبر الواقع، جعلها - أي، القوى

الاجتماعية- تبتعد عن طرح الحلول الراديكالية، وخاصة في حل المسألة الاجتماعية، وهذا بدوره أيضاً ماجعل نظرياتهم تظل في حالة طيران. أي هي بطروحاتها الثورية الرامية لتجاوز التخلف، لم تستطع ان تطرح أكثر من شعارات تهدف إلى خلق تسويات تخدم التصالح الطبقي اكثر منها شعارات تعمل على حل المسألة الاجتماعية والسياسية حلاً ثورياً.

٢- إن تخلف الواقع الذي تحركت فيه هذه القوى الديمقراطية الثورية، لم يحم هذه الحركات من نقل قسم كبير من هذا التخلف إلى البنية التنظيمية والفكرية معاً، وذلك بسبب ترسب الكثير من قيم وعادات وسلوكيات هذا المجتمع العربي المتخلف في وجدان ونفسيات هذه القوى المنتظمة في هذه الحركات. لذلك لانستغرب عندما تقوم هذه القوى بنقل الكثير من تناقضات المجتمع وصراعاته إلى داخل تنظيماتها، الأمر الذي أدى هنا إلى أن تقوم هذه الصراعات والتناقضات بنخر التنظيمات السياسية بشكل دائم وتأثيرها على البنية الفكرية والسلوكية لأعضاء هذه التنظيمات.

د- على مستوى أنظمة الدولة /القبلية/، فقد ظلت الدولة تعمل في جوهرها على آلية النظام /البطريركي/ الأبوي، على الرغم من أن الثورة النفطية استطاعت أن تخلق في تلك البلاد بعض العلاقات الإنتاجية الجديدة وخاصة في قطاع الخدمات والتجارة، إضافة إلى خلق حراك اجتماعي جديد يتناسب مع هذه التحولات، إلا أن خطابها السياسي ظل يتمحور قبل أي شيء آخر في الحفاظ على طبيعة النظام الأبوي القائم، وإعادة إنتاجه. وإن كان هناك بعض ردود الأفعال السياسية المناوئة للسلطة القائمة في هذه البلاد- قلما تظهر هنا أو هناك - فهي غالباً مايطغى عليها الطابع الديني /الطائفي، على الرغم من جذورها الطبقية التي هي تولدت أصلا في هذه البلاد عن الموقف الطائفي نفسه في قسم كبير منها، ومع ذلك، فالعلاقة هنا مابين الطائفي والطبقي علاقة تضايفية تماماً.

هـ - نسبة كبيرة من الأنظمة العربية تفتقد في خطابها السياسي إلى المشاركة الجماهيرية، أي هي أنظمة كليانية، وسياستها بشكل عام تجاه جماهيرها وتجاه الدول العربية المجاورة لها سياسة وقائية، تحتوى في نسيجها العام على بذور الخطر والخوف تجاه طبيعة نظمها، الأمر الذي دفع قسماً كبيراً من هذه الأنظمة التي تفتقر المرجعية الشرعية لوجودها، إلى عقد تحالفات واتفاقيات مع الخارج لمقاومة أي خطر يمكن أن يهددها، وهذا ماكلف بعض هذه الدول أحيانا فقدانها للعديد من قراراتها السياسية والاقتصادية الحيوية الطابع، التي تهم في المحصلة المنطقة العربية بالكامل.

بعد هذا العرض السريع والمكثف للواقع العربي وفقاً للموقف أو الرؤية المنهجية التي أشرنا إليها سابقاً، وتبيان أبرز تلك

المعـوقـات أو المحـددات التي حـالت دون تحـقيق النهضـة العـربيـة، نعـود من جـديد للتساؤل: كيف تستطيع الأمـة العربيـة أن تتجاوز واقعها المتخلف وتؤكد ذاتها؟

لا أظن أن الإجابة أيضاً ستكون بهذه السهولة وفي ظل هذه الظروف الدولية الجديدة التي يمر بها العالم والأمة العربية على السواء. فإضافة إلى ماقمنا بتوصيفه وتحليله للظروف التي تعيشها الأمة العربية، فهي تتعرض الآن في ظل النظام العالمي الجديد إلى حالة من الهيكلة بطريقة تتناسب مع حركة الرأسمال المالي الاحتكاري العالمي. فإعادة الهيكلة للوطن العربي في مضمار النظام العالمي الجديد، تهدف إلى إلغاء مقومات وجود الأمة العربية عبر اختراق قيمتها ليس المادية منها فحسب، بل والمعنوية أيضاً، مركزة في هذا الاتجاه على قيمها الأخلاقية وعاداتها وسلوكياتها، لتسييد نمط آخر من القيم والعادات، هو نمط المجتمع الاستهلاكي.

إن النظام العالمي الجديد يريد عملياً إلغاء مقومات الأمم الأخرى، أي إلغاء السمات والخصائص التي تميز عملياً كل أمة عن غيرها، وفرض /كوزموبوليتية/ جديدة. وإذا كانت مسألة السوق الشرق متوسطية، والسوق الشرق أوسطية، تأتي الآن في مقدمة التدابير العملية التي ينتهجها الغرب عموماً وأمريكا على وجه الخصوص من أجل محو فكرة القومية العربية في إطارها الجغرافية من ذاكرة المواطن العربي، وترسيخ فكرة جيواقتصادية أو جيوسياسية بدلاً عنها، فإن ماتمارسه أمريكا عبر ثورتها التكنولوجية /المعلوماتية/، من تسويق لبرامج ثقافية تحمل في مضامينها قيماً وأخلاقاً وسلوكيات، ماهي إلا تكملة للمشروع /الكوزموبوليتي/ الجديد بنموذجه الأمريكي الاستهلاكي. بيد أن عملية تسييد هذا النموذج على العالم ليست بهذه السهولة كما يقرر بعضهم، فالأمم التي حققت وجودها التاريخي لم تحقق هذا الوجود من فراغ كما أسلفنا في مدخل هذه الدراسة، كما أن مقومات وجودها الأنطولوجي والروحي معاً، لم تتشكل في يوم وليلة، بل هي نتاج سيرورة وصيرورة تاريخية طويلة، وهذه المقومات كما ذكرنا سابقاً لايمكن أن تنقل من أمة إلى أمة، ولاتزرع في تربة غير تربتها، إنها نتاج آلية خاصة، وهذا مايعطيها حالة التمايز عن الآخر. قد تحاصر هذه المقومات، مما يساعد على إضعافها وتنحيها لمدّة معينة، إلا انها لاتتلاشى أو تذوب، بل تظل في حالة كمون، قابلة للنهوض في أي وقت تتوفر فيه محرضات هذا النهوض. وهذا هو حال الأمة العربية عبر مراحل تاريخها الطويل كما بينا في عرضنا السابق لهذه المسألة. فالأمة العربية لم تستطع كل محاولات التذويب التي مارسها الأعاجم على مقوماتها أن تلغي وجودها إن لم نجد العكس في كثير من الأوقات، فإضافة إلى كون الأمة العربية

قد فرضت لغتها والعديد من سماتها وخصائصها على الأمم الغالبة بفضل الدين الإسلامي، نرى هذه الأمة بالمقابل قد قاتلت وبقوة ضد محاولات التذويب التي تعرضت لها وكانت تنهض دائماً مدافعة عن وجودها وعاملة على تأكيد ذاتها. وأمتنا العربية التي تتعرض الآن لمحاولات التذويب والتذرير ومسخ الذات وتشويهها وإلغاء مقومات وجودها المادية والمعنوية معاً، عبر وسائل النظام العالمي الجديد والوجود الصهيوني، لانظن أن النظام العالمي الجديد والصهيونية معاً سيلغيان وجودها. ومع ذلك فالمطلوب من أبناء الأمة لكي يحافظوا على هذه الأمة أن يتعاملوا بكل عقلانية مع الظروف التي تحيط بها. فالرؤية العقلانية أو الموقف النقدي العقلاني تجاه دراسة أية ظاهرة يظل هو الموقف الأكثر شمولية وعلمية على توصيف الظاهرة أولاً، ثم تحليلها إلى جزئياتها الأولية ثانياً، وبالتالي رسم الحلول المبدئية لإعادة تركيبها في الشكل الذي يجب أن تكون عليه ثالثاً. وظاهرة الأمة العربية في صيغتها المتأتي عليها في هذه الدراسة تشكل عندنا أهم الظواهر التي يجب أن تعالج بالمنظور العقلاني نفسه، لابالعواطف والخطابات والمواعظ الحسنة.

كثيرة هي الإجابات على السؤال الكبير المتعلق بمسألة النهضة التي قدمت من قبل هذا الكاتب أو المفكر أو ذاك. أو من قبل هذا التنظيم السياسي أو ذاك أيضاً، منذ بداية القرن التاسع عشر حتى نهاية القرن العشرين. فعلى الرغم من أن أفكار التنوير والثورة الفرنسية على الصعيد النظري قد شكلت المنطلق الفكري والتحرري النهضوي للمتنورين العرب منذ بداية النصف الأول للقرن التاسع عشر، من أمثال الطهطاوي، والتونسي، ومحمد عبده، وفرح أنطون، وشبلي شميل،... إلخ، هؤلاء الذين لمسوا بأفكار الحرية والمساواة، والثورة، والدستور، والأمة، والقومية، والوطن، والتعليم وتحرير المرأة، والتربية السياسية للمواطنين، والعلمانية، والحق الطبيعي، والحرية الفردية، ونقد الفكر الديني، والاشتراكية... إلخ، مدار تقدم الأمة العربية آنذاك. إلا أن تبني هذه الأفكار آنذاك من قبل المتنورين العرب لم يستطع أن يحقق طموحهم. فحالة التخلف المزمن الذي ورثته الدولة العثمانية للأمة العربية عبر أربعة قرون، حال دون مقدرة هذه الأفكار على أن تلقى الاستجابة في ممارسة فعلها الحقيقي /النهضوي/ في الواقع. فسيادة العلاقات الإنتاجية المتخلفة في شقيها الطبيعي والتابع، وما رافق هذه العلاقات من تخلف معرفي في مجالات التعليم والثقافة، إضافة إلى طبيعة النظام السياسي الاستبدادي، الذي كان وراء محاربة الفكر العلمي والعقلاني، وتسييد الفكر الغيبي الامتثالي في اتجاهه الصوفي الطرقي، وبالتالي إضعاف الخطاب السياسي وارتهانه للقرار الخارجي، -كل ذلك- حال دون تطبيق أفكار النهضة التي طرحها كتاب ومفكرو عصر النهضة في

تلك المرحلة. وبالتالي عدم انتشارها وتقبلها عند الجماهير. كما كان ذلك أيضاً وراء عدم مقدرة القوى المتنورة نفسها التي حملت هذه الأفكار على أن تعبر عنها التعبير الأمثل. الأمر الذي دفع قسماً من هذه النخب آن تبحث عن حلول جديدة، أو شعارات جديدة لتجاوز مأزقها النهضوي، كطرحها لشعاري الرابطة الإسلامية والمستبد العادل مثلاً. إلا أن قوة ضغط الواقع المتخلف لم يغير في الأمر شيئاً. فعلاقات الإنتاج والعلاقات الاجتماعية المرافقة لها ظلت هي نفسها كما وصفها لنا /زغلول/ عام/١٨٩٩. أما على مستوى المشروع الفكري فكل الذي تم، هو تشكل بعض الجمعيات الأدبية والسياسية ذات الطابع التوفيقي المشبع بالروح الرومانسية والنخبوية. لذلك لانستغرب أن قسماً كبيراً من أعضاء هذه الجمعيات عندما أعيتهم القدرة على تحقيق طموحاتهم بشكل مستقل راحوا ينسقون مع الغرب لطرد المستعمر العثماني، فكانت النتيجة فشل الثورة العربية الكبرى وتطبيق اتفاقية /سايكس بيكو/، وإخضاع ماتبقى من الدول العربية للاستعمار الغربي، وتكريس التجزئة، وإشاعة التخلف، والتبعية للمتروبول.

في فترة مابين الحربين ظل قسم كبير من الرؤى الفكرية التي طرحها مفكرو عصر النهضة سائداً في الساحة العربية إضافة إلى ماتخللها أيضاً من رؤى ومناهج فكرية غربية جديدة على يد طه حسين، وأحمد أمين، ورئيف الخوري، وسلامة موسى وغيرهم. وعلى الرغم من انتشار هذه التعددية الفكرية في تلك المدة وما بعدها، إلا أنها نمذجة في اتجاهين كما بينا سابقا: الاتجاه الديني، والاتجاه الوضعي الليبرالي /والاشتراكي، وكل اتجاه من هذين الاتجاهين الأساسيين مع تفريعاتهما، أصبح له عبر تواجده على الساحة العربية تنظيماته السياسية، وحوامله الاجتماعية، التي لعبت دوراً لايستهان به في معارك التحرير مع الاستعمار الأوروبي، بغض النظر هنا عن عدم مقدرتها على حل المسألة الاجتماعية حلاً ثورياً، بسبب جملة الظروف الموضوعية والذاتية.

ظل هذان الاتجاهان يتابعان مسيرتهما المتعثرة في الساحة العربية طوال مرحلة النصف الثاني من هذا القرن، ولكن بعد انتهاء الاتحاد السوفياتي، وسقوط المنظومية الاشتراكية، وسيادة القطب الآخر كقطب وحيد بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، أخذت مواقع هذه التيارات الفكرية والتنظيمية تتبدل هنا وهنالك بشكل واضح، ففي الوقت الذي فقد فيه بعض الاشتراكيين الثقة بالاشتراكية كحل ثوري، وراحوا يتنصلون عما كانوا يطرحونه سابقاً ويحملونه مسؤولية تعثر الحركة النهضوية العربية، بل وحتى تعثر حركات التحرر العالمية عموماً، كان هناك أيضاً بعض التراجع في التيار الليبرالي، وخاصة في اتجاهه القومي العلماني، مع تنام كبير

ومد غير طبيعي للتيار الإسلامي، وخاصة في اتجاهه الأصولي، وبشقيه السياسي المناوئ للسلطات القائمة، والصوفي الطرقي الامتثالي. وعلى الرغم من أن هذه التحولات الفكرية الحادة المتأتى عليها قد شكلت منعطفات تاريخية هامة في الحياة الفكرية العربية، إلا أننا لم نزل نجد بعض الرؤى والمواقف الذهنية التي تطرح من قبل هذا الكاتب أو هذا التنظيم أو ذاك، وغالباً بطريقة تسويقية وخطابية بل ورومانسية أيضاً. فهناك من راح يقول بأن الفكر الاشتراكي العلمي أثبت فشله، وأن هناك اشتراكيات وليس اشتراكية واحدة، فعلينا أن نبحث عن صيغة اشتراكية غير الاشتراكية العلمية، وبالتالي نتركها تنمو وتتطور في رحم النظام الرأسمالي بنفسها، وهناك من راح يقول أيضاً لقد أثبتت الاشتراكية فشلها مثلما أثبت النظام الرأسمالي فشله، لذلك لابد للعرب من نظام فكري آخر أكثر استجابة لتخليص واقعهم من مأزقه النهضوي، وهو عندهم هنا النظام الإسلامي، هذا النظام الذي حقق للعرب في يوم من الأيام وحدتهم وحضارتهم، وهو الآن وحده القادر على تحقيق ما افتقده العرب جراء ابتعادهم عن مثله وقيمه وعقيدته. هذا وقد طُرح أيضاً من قبل بعضهم بأن الحل يكمن أساساً في تبني المجتمع المدني وما يرافق هذا المجتمع من أسس، مثل الديمقراطية، والعلمانية، والعقلانية، والتعددية، واحترام الآخر... إلخ.

على العموم إن كل ما طرح هنا من مسائل فكرية تهدف إلى تحقيق الذات العربية وتجاوز أزمتها، يظل عندنا مشروعاً، وليس من حقنا مصادرة آراء الآخرين والشك في نواياهم تجاه مصير أمتنا العربية. بيد أن السؤال المشروع الذي نطرحه على دعاة هذه الآراء والأفكار، هو من يقوم بتطبيق هذه الأفكار في الواقع؟. ثم أين هي تلك الظروف الموضوعية القادرة على امتصاص تلك الشعارات أو الأفكار المطروحة وتحويلها إلى حقيقة؟.

نقول: إذا كانت الشروط الموضوعية والذاتية القادرة على تحقيق المشروع القومي النهضوي في حالة غياب الآن عن الساحة العربية، فما هو الحل إذاً؟.

لا أظن أن الهروب من نسيج الواقع إلى ما وراء الواقع ذاته كما يفعل المتصوفة الدراويش هو الكفيل بتجاوز أزمة الواقع، كما لاأظن أيضاً أن ردود الفعل العنترية بشقيها الفكري والعملي معاً لهذا التنظيم أو لهذا الكاتب أو ذاك، كفيلة بمواجهة الحكومات القائمة، وتجاوز الأزمة إياها، والتجارب التاريخية لهذه العنتريات كثيرة في الوطن العربي، ولم تزل تمارس نشاطها هنا وهناك على الساحة العربية. كما لاأظن كذلك أن طرح بعض الرؤى والنظريات القائمة على ترف إبستمولوجي من فوق الأساطيح على الجماهير بشكل مجرد كفيل بتحقيق الحلول، إن لم نقل يزيد المسألة تعقيداً. إضافة إلى ذلك كله، نستطيع القول هنا أيضاً، بأن هذا الكم

الهائل من الرؤى والأفكار على الرغم من أنه يشكل حالة صحية في بعض جوانبه، وهي التشجيع على البحث والحوار من أجل الوصول إلى الحقيقة، إلا أن الجوانب السلبية قائمة فيه بالمقابل، وخاصة تلك الرؤى الفكرية المجردة التي تطفو فوق الظاهرة فقط ولاتغوص إلى أعماقها، فغالباً ما تساعد -هذه الرؤى- على تشويش ذهنية القارئ أو المثقف العربي، وتركها تعيش حالة طيران غير قادرة على الهبوط والاستقرار الفكري، لذلك غالباً ما نجد القارئ يندفع للتعامل مع الابستمولوجي والأخلاقي على حساب الواقعي.

نعود هنا إلى الرؤية العقلانية في صيغتها الثورية، ولانقول الاستسلامية، لطرح بعض الحلول الأولية وفق مقولة العامل الملموس في الزمن الملموس، دون إنكار الهدف.

١- لا بد من الاعتراف والتسليم بالواقع العربي كواقع مجزأ ومذرر فرضته جملة من الظروف الموضوعية والذاتية عبر مراحل تاريخية طويلة، وبسبب هذا التذرير العربي، ساد الضعف والتخلف وبالتالي ازدادت حدة السيطرة الأوروبية، وفقدت بعض الأقطار العربية قرارها السياسي والاقتصادي. لذلك فإن أي محاولة لتجاوز أزمة الواقع بطريقة قسرية، أو إعادة هيكلته بطريقة /بسماركية/ مثلاً، ستؤدي إلى نتائج عكسية ستزيد من حدة الأزمة بدل انفراجها، كما جرى في أزمة الخليج واجتياح العراق للكويت. لذلك لابد من البحث عن وسائل أخرى للتضامن العربي تقوم على احترام الآخر والإقرار به كواقع راهن، وليس كطموح، فصيغ التضامن هذه في كل اتجاهاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ستخلق حالة من التفاعل الإيجابي القادر على تأكيد الذات العربية بهذا الشكل أو ذاك رغم كل المعوقات التي تحيط بها. أما القوى والجهات المعنية في السعي لتطبيق هذه المهمة، فهي السلطات الحاكمة أولاً، كونها صاحبة القرار الأولي في ذلك، وبالتالي لكونها هي القادرة على تحريك كل الإمكانيات المتاحة لتحقيق هذه المهمة من جهة، ثم إن ممارستها لدورها التضامني هذا يحقق لها شيئاً من المصداقية أمام الشارع العربي من جهة أخرى. أما القوى الاجتماعية الأخرى التي يقع عليها عبء هذه المهمة ثانياً، فهي الطليعة المثقفة من كتاب وفنانين ومبدعين...إلخ، هؤلاء الذين ظلوا عبر تاريخهم الطويل يلعبون دور المبشر التنويري الذي يشق بمبضع معرفته الطريق للآخرين من أجل الوصول إلى الحقيقة.

٢- إن الرأسمال المالي الاحتكاري الأوروبي بشكل عام والأمريكي بشكل خاص، لايعرف حدوداً للقيم والأخلاق، وهو يعمل دائماً على انتهاك حرية الشعوب الأخرى واستعمارها وإضعافها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً. ووطننا العربي هو أحد المناطق الهامة التي

اخترقها هذا الرأسمال المتوحش منذ مدة زمنية بعيدة ولم يزل يخترقها وبطرق مختلفة، بدءاً من الامتيازات والمعاهدات، وصولاً إلى إقامة الكيان الصهيوني ودولته اسرائيل، وما خلفته إقامة هذه الدولة من معوقات أمام حركة التحرر العربية. فعملية الاختراق تلك وما رافقها من هيكلة للوطن العربي بما يخدم المتروبول، جعلته -أي الوطن العربي- يعيد إنتاج تخلفه بالطريقة التي تخدم هذه الهيكلة. لذلك فمسألة أزمة النهضة العربية وتأكيد الذات العربية وهويتها تظل هنا محكومة إضافة إلى تلك المعوقات الداخلية، بالمعوقات الخارجية إياها، وهي معوقات راحت تأخذ بالتعاظم في ظل التطور الهائل للثورة التكنولوجية، ومنها الثورة المعلوماتية التي كشفت أسرار العالم الآن بوضوح أمام الرأسمال الاحتكاري، وحولته إلى قرية صغيرة تتحكم بمقدراته كما تشاء. كل ذلك يدفعنا للنظر من جديد بدور حركات التحرر العالمية المعادية للاستعمار بكل أشكاله وألوانه. وهذه المهمة تقع قبل كل شيء على عاتق القوى التقدمية المنظمة إن كانت في مواقع السلطة أم خارجها أولاً، ثم على عاتق الكتاب والمثقفين ثانياً، وخاصة فيما يتعلق بفضح المخططات الامبريالية والوسائل المستخدمة من قبلها، أو يمكن أن تقوم باستخدامها من استعباد واستعمار لدول وشعوب العالم الثالث ومنها الوطن العربي. وفي مضمار هذه المسألة ذاتها، وفي ظل التوجهات الصهيونية الحالية القائمة على محاولة تأكيد البعد الديني اليهودي في تكريس الدولة العبرية وانتشارها الجغرافي القائم على أساس هذا البعد الديني ذاته، لابد لنا من إعادة النظر بالمسألة الدينية، وتأكيد عملية الربط العميق بين العروبة والإسلام من جهة، دون إغفال المقومات الأخرى للقومية العربية التي تعمل على عدم إنكار عروبة الفئات الدينية الأخرى التي تنتمي للعروبة قبل قيام الدعوة الإسلامية وانتشارها. ومن جهة ثانية، ضرورة التركيز على تحالف المنظومة الإسلامية العالمية الآن، سيما وأن شعوب المنظومة بعمومها تقع تحت فعل الاستغلال الامبريالي.

٣- إن فقدان الحامل الاجتماعي /الطبقة/، الواعي لذاته ذي المرجعية الطبقية والسياسية والثقافية المشتركة، يدفعنا بالضرورة إلى التركيز على مسألة تحالف قوى الشعب العاملة من فلاحين وعمال وصغار كسبة ومثقفين ثوريين وغيرهم إضافة إلى البرجوازية الوطنية، بغض النظر عن طبيعة التناقضات التي تحملها هذه القوى معها عبر تنظيماتها السياسية التي كنا قد أشرنا إلى قسم كبير منها في موقع سابق من هذه الدراسة، وخاصة الأحزاب الديموقراطية الثورية.

على العموم تظل هذه التنظيمات في نهاية المطاف بالنسبة للوضعية الطبقية المشخصة في الواقع العربي، هي الأكثر قدرة على حمل المشروع النهضوي، لكونها هي القوى الأكثر تواجداً على الساحة

الاجتماعية، وبالتالي هي الأكثر قدرة أيضاً على خلق تنظيمات سياسية لتعبئة القسم الأكبر من الجماهير تحت لوائها. ومن هنا تأتي الدعوة إلى ضرورة خلق جسور بين هذه التنظيمات داخل القطر الواحد، ومع بقية التنظيمات في الأقطار العربية الأخرى، من أجل توسيع القاعدة الجماهيرية لمقاومة الاستعمار والرجعية.

٤- إن الدور الكبير والمتعاظم الذي يلعبه الفكر والمفكرون في إنتاج وصياغة المواقف الذهنية للمواطن عبر ما يتاح من وسائل، يتطلب من الكتاب والمفكرين المنوطة بهم هذه المهمة، عدم التعالي على الجماهير وواقعها، أي عن هموم الجماهير وطموحاتها، فنحن عملياً بحاجة للمثقف التنويري والعضوي، الذي يعيش مع الجماهير ويتحسس واقعها باستمرار، ويدخل تنظيماتها السياسية ويرسم لها الأهداف العامة لنشاطها وطموحاتها، وبالتالي يحول الفكر ذاته إلى قوة مادية تتسلح بها الجماهير، بدل أن يظل يدور في إطار الترف الإبستمولوجي فقط، أي يظل فكر النخبة.

٥- الديموقراطية ضرورة حيوية: تبقى الديموقراطية في سياقها النظري شكلاً من أشكال الوعي البشري، تتطور وتتبدل في جوهرها مع تطور وتبدل عوامل نشوئها عبر التاريخ، وهذا ما يؤكد نسبتيها /النسبية النسبية/، وينفي في الوقت ذاته إطلاقيتها أو لامشروطيتها، ففي الوقت الذي تُؤكَدُ فيه عناصرُ استبدادها، تُؤكَدُ بالمقابل عناصرُ إنسانيتها وعدالتها. أما في سياقها العملي، وخاصة في اتجاهها السياسي، فهي ستظل هنا ملتصقة أكثر بالسلطة، أي هي ديموقراطية السلطة. وبمقدار ما تكون القوى الحاكمة مع مصالح الشعب، بمقدار ما تكون الديموقراطية أكثر شمولية وعقلانية والعكس صحيح، دون أن نغفل هنا أن القوى الحاكمة نفسها لا تفرخ بشكل مجرد، بل هي قوى اجتماعية كانت ولم تزل داخل التاريخ. وبناء على هذا الموقف المنهجي المتأتي عليه أعلاه، فإن الصيغ الديموقراطية التي تمارس في وطننا العربي، في بعض الأقطار العربية، هي عملياً صيغ محكومة بطبيعة الواقع الذي تمارس فيه، أي هي صيغ ديموقراطية تعمل في واقع محكوم بجملة من الظروف الموضوعية والذاتية المتخلفة بدءاً من قوى وعلاقات الإنتاج، وصولاً إلى الحامل الاجتماعي لهذه الديموقراطية المشبع بروح العشائرية والمذهبية والطائفية والإثنية. وهذا بالتالي ما يضفي عليها صفات المجتمع الاستبدادي وسيكولوجيا الإنسان المقهور. لذلك غالباً ما نرى أن بعض الصيغ الديموقراطية التي يحاول طرحها بعض الكتاب والسياسيين في الواقع العربي، فغالباً تصطدم مع الواقع بشقيه السياسي والاجتماعي معاً. فهي تصطدم مع السلطة لكون التركيبة العامة لبنية السلطة وآلية عملها في الواقع العربي تختلف جذرياً عنها في المجتمعات التي

وصلت إلى هذه المرحلة من تطبيق هذه الصيغ، أما في حالة اصطدامها مع الواقع الاجتماعي، فلكون مجتمعات دولة القانون تكونت لديها مجموعة من القيم والعادات والتقاليد، جاءت موازية تماماً لمفهوم المجتمع المدني، بينما في بعض أقطار وطننا العربي تفتقد إلى مثل هذا التوافق، فإضافة إلى حالة التخلف في قوى وعلاقات الإنتاج التي لا تسمح بفرز ذلك النموذج من الديموقراطية، فهناك مجموعة القيم والأخلاق والتقاليد السائدة في العقلية العربية والتي تعود في معظمها إلى مراحل تاريخية ذات سمات وخصائص لمجتمعات مغلقة (العشيرة، الطائفة، القبيلة) إلى غير ذلك. وهذه المسألة ذاتها استطاع /بطرس البستاني أن يرصدها بدقة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر عندما قارن بين الأفكار التمدينية التي طرحها بعض النهضويين العرب آنذاك، وبين الواقع المعيوش حيث يقول: (لأن صاحب هذا التمدن أشبه بطبل ذي جرم عظيم وصوت كبير، إلا أنه في الداخل فارغ). وفي نهاية القرن العشرين لم نزل نجد الكثير من السياسيين والمفكرين العرب العقلانيين، ينظرون أيضاً إلى المسألة ذاتها بالرؤية العقلانية ذاتها التي نظر فيها البستاني في نهاية القرن التاسع عشر. فهم يقفون الآن بحذر مثلاً تجاه مسألة الديموقراطية، وخاصة الدعوة المطروحة من قبل البعض لتبني التجربة الديموقراطية العربية، مستفيدين هنا من التجربة السوفياتية، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وما آلت إليه البلاد بعد تبنيها لهذه التجربة.

ملاك القول هنا: إذا كانت مقولة ابن خلدون التاريخية التي تقول: (تتحدد أحوال الناس بتحدد نحلتهم من المعاش)، ستظل تفرض نفسها على البشر عبر علاقتهم مع الطبيعة ومع بعضهم بعضاً، بعيداً عن إرادة الإنسان وتفكيره، فإن هذا لا يعني بالنسبة للإنسان أن يستسلم للتاريخ، بل عليه أن يقوم بمعاندته دائماً، من أجل أن يتغلب عليه، بيد أن هذه المعاندة لا تعني أن يقوم بلوي عنق التاريخ وقسره بالطريقة التي يريدها، إنما المقصود بالمعاندة هنا أن يقوم الإنسان باكتشاف قوانين الواقع والتسلح بمعرفتها، وبالتالي تسيير التاريخ وفقاً لآليته مدفوعاً بإرادة الإنسان وتفكيره. وهذا بدوره يدفعنا للنظر في مسألة أخرى أكثر حيوية وأهمية تتعلق بالموضوع ذاته. إنها مسألة الأيديولوجيا والهدف النهائي والتنظيم.

على الرغم من حالة الصراع الدائر منذ سنين طويلة بين دعاة الأيديولوجيا ورافضيها في الساحة الفكرية (يمكن مراجعة دراستنا حول الأيديولوجيا والوعي المطابق في مجلة النهج العدد-١٢- خريف-١٩٩٧-)، إلا أن الذي يهمنا هنا هو النظر في ضرورة تبني الأيديولوجيا، لما تحمله من أدوار وظيفية هامة في الحياة الاجتماعية والسياسية لدول العالم الثالث ومنها وطننا العربي.

إن الأيديولوجيا في سياقها العام تشكل

منظومة فكرية قادرة على تحديد الهدف النهائي الذي ترسمه هذه الطبقة أو تلك لسير نضالها، إضافة إلى كونها قادرة أيضاً على تعبئة الوجدان الاجتماعي للفرد والجماعة، أو كما يقول /شتراوس/: (قادرة على شحن وجدان الفرد، وتعبئته حول جملة من الرموز والأهداف، هذا إضافة إلى وظيفتها الاجتماعية العامة في تزويد أفراد المجتمع بشعور الهوية الذي تمثله مجموعة الأحداث والمصالح والرموز).

على العموم إن الأيديولوجيا تتحول عبر التحامها بالقوة الاجتماعية التي تتعامل معها، إلى أداة صهر، وعامل اندماج، وتماسك لأعضاء الجماعة المنضوية تحت لوائها. فهي في النهاية تصبح الملاط أو الإسمنت الذي يشد البناء الاجتماعي برمته كفرد أو مجتمع، كمجموعة لها من أواصر القوة والصلابة ما يجعلها غير قابلة للانكسار بسهولة.

إن ما نريد التأكيد عليه أكثر هنا بشأن الأيديولوجيا، هو ضرورة تبنيها في مجتمعات دول العالم الثالث. فهي هنا تقوم بتأدية وظيفتين معاً بالنسبة لشعوب هذه البلدان، الأولى اجتماعية، والثانية سياسية ومعرفية معاً، فمن الناحية الاجتماعية هي قادرة عندما تأخذ دورها الحقيقي أن تكون البديل عن الولاءات الأخرى الضيقة في هذا المجتمعات المتخلفة، أما من الناحية المعرفية والسياسية، فهي قادرة على رسم الأهداف النهائية للنضال، مثلما هي قادرة على رسم الطرق والوسائل الكفيلة بالوصول إلى هذه الأهداف، وبالتالي تصبح هنا قادرة أيضاً على خلق معارف مشتركة لمجموعة الأفراد المنضوين تحت لوائها في تنظيم مشترك.

ختاماً نقول:

إن ما قمنا بعرضه في هذه الدراسة يشكل بالنسبة لنا مواقف فكرية أولية أردنا أن نسلط الضوء من خلالها على مسألة حيوية، هي مسألة النهضة وتأكيد الذات العربية، في وقت نحن بأمس الحاجة فيه إلى كل الجهود المبذولة في هذا الاتجاه.

الهوامش

١- مجموعة من الباحثين السوفيات، ارتقاء المجتمعات الشرقية، ترجمة، حسان إسحق، جـ٣، دار الأهالي، دمشق، ص٦٥.

٢- الدوري، عبد العزيز، التكوين التاريخي للأمة العربية، مركز دراسات الوحدة، ١٩٨٦، ص١٠١.

٣- بعض المنطلقات النظرية لحزب البعث العربي الاشتراكي، القيادة القومية، ط٢، ص٦٦.

٤- دستور حزب البعث العربي الاشتراكي، القيادة القومية، ١٩٧٩.

٥- بعض المنطلقات النظرية، مصدر سابق، ص٢٤.

٦- عويد، عدنان، إشكالية النهضة في الوطن العربي، دار المدى، دمشق، ١٩٩٧، ص٦٢.

٧- المصدر نفسه، ص١٧٨.

الإبـداع

شعر

- على رؤوس الأصابع

شـوقي بغدادي

- براعم النور والنار

منذر شيحاوي

قصة

- إجازة طويلة

عـارف حديفـة

- عمل إضافي

سهيل الشعار

على رؤوس الأصابع

إلى محمد عمران وقد رحل..

شعر

شوقي بغدادي ❖

لأنّك كنتَ الأخفَّ ابتعدتَ
ورفرفتَ طيراً خفيفا

لأنّك كنتَ الأرقَّ
نَحَلْتَ وذُبتَ
فصِرتَ شفيفا

وحين مشينا ثقالاً قفزتَ

(❖) شوقي بغدادي: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية، من دواوينه «ليلى بلا عشاق» و«بين الوسادة والعنق».

وفوق رؤوس الأصابعِ سِرْتَ
فصارت خُطاك رفيفا
وحين صرخنا همستَ
فصار النداءُ الحميمُ مُخيفا
وصرتَ بهمسك أقربَ منا إليهم
وأندى حروفا

❖ ❖ ❖

تعودُ إليّ إذا ما تَوَهّمتُ
أنّي أعودُ لطرطوسَ
كيما أراها، وما أبلغَ الوهمَ،
فلاحةٌ في ثياب الربيع
تبيعُ الزهورَ
وسبّاحةٌ تتعرّى
ولا عينَ تأكلُها
وهي تقفزُ فوق الرمالْ

تعودُ إذا ما أفقتُ قُبَيل الشُروقِ
لأُطلقَ نحو السماء طيوري
وأكتبَ شعراً عن الحبِّ
ليس لأنّي أحبُّ
ولكن لأنّ الفضاءَ الملّونَ يغري الخيالْ

هناك أراك وحيداً
وسرعان ما تختفي في الضجيجِ
وتدعو إلى خَلْوةٍ
فأخفُّ إليك لأسترجع الصمتَ
والشِّعر والحبَّ والسهراتِ الطِّوالْ

أفكّر فيك لَدُنْ أسكبُ الماءَ
فوقَ اليباسِ
وحين أمدُّ ذراعي لأقطفَ حبّةَ توتٍ
وحيث تُهَفْهِفُ وَسْطَ الفلاةِ الظلالْ

وحين أسير وحيداً أدندنُ
أو عندما يهبط الليلُ بي
فوق إحدى التلالْ

فأرفعُ رأسي لأبصرَ ضوءاً بعيداً
يشدّ ثيابي
ويدفعني أن أُصعِّدَ أبعدَ
نحو الجبالْ

أراك لدنْ أبصرُ الهاربينَ
من الضجّةِ المستبدّةِ
في حلباتِ القتالْ

وممّا ينثُّ الدخانُ صباحَ مساءَ
على قَسَماتِ المدينةِ تذوي
وفي رئتَيها
وحنجرةٍ خرَّشتْها نيوبُ السُعالْ

وإذْ يوغلُ الخوفُ والشكُّ
حتى إلى الخَلَواتِ
ويغدو السكوتُ
بطولةَ مَن لا يُطيق الصياحَ
ولا يتحمّلُ عبءَ السّجالْ

تَحَمَّلْتَ، أعرفُ، ما لا يُطاقُ
وما هو فوق مدى الإحتمالْ

وإلاّ.. فمن أين للشعراءِ
سلاحُ الفظاظةِ عند النزالْ

وكيف لزنبقةٍ أنْ تُقاومَ غَزْوَ المناجلِ
أو للحساسين أن يُسمعوا شَدْوَهمْ
في ضجيجِ الطبولِ وشدِّ الحبالْ

* * *

لأنّكَ كنتَ الأجَلَّ رحلتَ
فصار الرحيلُ خلاصاً جليلا
أفكّر فيكَ، وفيهِ
فلا أستطيبُ سواه سبيلا

أحبُّ الحياةَ
ولكنّني أعشق الشِّعرَ أكثر منها
فإن فاتني أن أغنّي كما أشتهي
فلماذا البقاءُ طويلا ؟!.

لأنّكَ كنتَ جميلاً
كَسَرْتَ جدارَ المخافةِ في الموتِ
حـتى غـدا الموتُ وعـداً جـمـيـلا..

* * *

براعم النور والنار

إلى الشهيد (محمد الدرّة)

شعر

منذر شيحاوي *

دع الأحجارَ تبتكرُ الحوارا   وتبدع في الظلام لنا نهارا
وتختصرُ القرار الصمت تُلقي   بكفيّها لمن صمتوا القرارا
بجرحك والنزيفِ تقول: كلا   لمن يقتاتُ بالنعم الغبارا
محمدُ يا ابن عطر الورد تبّت   يدٌ هتكتْ من الوردِ الإزارا
تصيّدكَ الردى عصفورَ ضوءٍ   من الفردوس، أيّ دمٍ أدارا؟!
وما رحمَ الرصاصُ الوغدُ طفلاً   يعانقُ ظهرَ والدهِ ستارا

(*) منذر شيحاوي: أديب وشاعر من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

محمدُ لستَ أوّلَ زرِّ وردٍ ... نديّ الضّوعِ قد أصلوهُ نارا

ولم تكُ برعمًا فردًا يلاقي ... برابرةَ الحضارةِ والتتارا

ولو خفق الرصاص به شعورٌ ... لذابَ من الأسى، وبكى اعتذارا

وعادَ إلى البنادق وهو منها ... يشجُّ رصاصَها الملآنَ عارا

على جسدِ الصباحِ دمٌ ينادي ... دماً قد صاغَ من دمِهِ شعارا

دعِ الأحجارَ سجّيلاً تهاوى ... جِماراً ما وَنَتْ تَلِدُ الجمارا

فسيفُ الحقّ ليس يردُّ حقّا ... إذا ما رامَ في الغمْدِ انتظارا

فهذي القدسُ والأقصى عيونٌ ... يخبُّ بها الأسى ليلاً نهارا

لشعبٍ لا لحكامٍ طُغاةٍ ... تمدُّ يداً مضرّجةً أوارا

على زندِ الشعوب يحطُّ نسرٌ ... أبى الحكامَ والقممَ القفارا

فلا تعتبْ على قممٍ عجينٍ ... ذراها تُضحكُ الهررَ الصغارا

فيا وطني الكبيرَ كفى انهزامًا ... ويا وطني الحزينَ كفى انحدارا

تجوع الأرضُ من زمنٍ وتعرى ... فنُطعِمُها ونُلبِسُها اصطبارا

فكم بعثت لمعتصمٍ نداءً ... وكم هذا الترابُ به استجارا

وعمورية الأحزان تشكو ... حرابَ القهرِ تغتصبُ الديارا

ومعتصمُ الزمان يعيشُ لهوًا ... على لهوٍ، ويَحترفُ القمارا

فقد أمضى لياليَه شرابًا ... وأسرفَ لذةً حتى توارى

وإذ يعيا ينامُ على حريرٍ ... ويرسلُ من نوافذِهِ الخوارا

أيا طفلَ الحجارةِ يا نبيًّا ... يخطُّ بجسرحِهِ الدامي مسارا

ويا فرحَ الربيع يضيء فينا ... ويورقُ في مرابعنا اخضرارا

بكَ انتفضَ الترابُ يشعُّ نورًا ... ويملأُ موحشَ العمرِ ازدهارا

تقاتلُ باليدين مدرَّعاتٍ ... وتصنعُ بالمقاليع انتصارا

أنبضٌ في فؤادك أم صهيلٌ على حَلَباتِ صدرِكَ لا يُبارى؟!
تُحاصرك المنونُ وأنت فردٌ تحاصِرُ في تفرُّدِكَ الحصارا
لقد كنت الكبيرَ وأنت طفلٌ تعلّمنا متى نغدو كبارا
وكم كنتَ العظيمَ بكلِّ عينٍ وكم كُنّا بأعيننا صِغارا!!
إذا شَمَخَتْ بلاد العُرْبِ فخراً فَمِن كفَّيكَ تعتصرُ الفخارا

❖ ❖ ❖

❖ ❖ ❖

إجازة طويلة

قصة

عارف حديفة ❖

جاءها رجل تعرفه، وسلّمها صرة وورقة مطويّة. خبّأت الصرّة، ومضت إلى شيخ الحارة ليقرأ لها المكتوب في الورقة الصغيرة:

سأكون عندكم في منتصف الشهر ومعي ضيف.

الإجازة قصيرة جداً. واصلكم ٢٠ ليرة.

كتمت ذلك حتى عن أمها. ولكن حالها تغيّرت. ولو تنبّه أحد إلى مظهرها وحديثها لأدرك أنها تخفي شيئاً يربكها. كيف يمكن أن تفعل ما تفكّر فيه من غير أن تثير تساؤل الناس،

(❖) عارف حديفة: أديب وقاص من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الترجمة.

إن لم تثر شيئاً آخر؟ فالقحط قد أفرغ الكواير والجزادين، وجعل أكثر أهل القرية يأكلون خبز الشعير، ويعجزون عن شراء ثياب جديدة في عيد الأضحى كالعادة. والانفراد عن الجماعة أمر محرج للغاية في القرية...

فكّرت خولة طويلاً، ورغم أن محصول تفكيرها ليس وفيراً في الغالب، فإنه قد خالف المعتاد بعض الشيء هذه المرة. لقد وجدت مخرجاً، أو هكذا خُيِّل إليها على الأقل.

راحت تذيع أن زوجها سيأتي معه ناس من الشام، ولا يليق بها، وهي زوجة عريف، أن تقدّم إليهم خبز الشعير مع المخيض والدبس، وأن تستقبلهم في ثيابها العتيقة. ثم إنها أخذت تفشي ما تبغي القيام به إلى هذي وتلك، وهذا وذاك. ومع أن ذلك قد قوبل بالصمت، أو عدم الاكتراث، أو التشجيع المتحفظ، وخاصة من أمها، فإن الطريق بدت سالكة أمامها. لذلك حزمت أمرها على تنفيذ ما فكرت فيه دون النظر إلى عواقب التضحية بالمبلغ في تلك السنة الشديدة.

ولما اقترب الموعد، ابتاعت صاعاً من طحين القمح من عند أحد مياسير القرية، ثم ذهبت إلى السويداء مع حمّارة يبيعون الفحم والخوخ هناك، وابتاعت فوطة وأقمشة زاهية الألوان...

هذه الأحداث لم تمر من غير أصداء. فتطاولت الأعناق، وشخصت الأبصار، أما الألسنة فغمغمت فقط. فالمرأة، رغم كل شيء، زوجة مجاهد معروف. وحرصاً من خولة على إغلاق الأبواب التي تأتي منها الرياح، فإنها لم تعجن وتخبز إلا في الليلةالسابقة للقدوم المنتظر، كما أنها عزمت أن لا تلبس، هي وابنتها الصغيرة، ثيابهما الجديدة التي خاطتها على عجل إلا في يوم القدوم...

جاء نجيب ظهراً، وقد اصطحب معه رفيق سلاح اسمه سعد من منطقة الفرات لم يُتح له قصر الإجازة أن يزور أهله هناك، فدعاه نجيب إلى قضائها عنده.

كانت فرحة ما بعدها فرحة! جاء الجيران أولاً، ثم أهل القرية جميعاً، للتهنئة بالسلامة. كان الجميع خائفين على نجيب الذي انضمّ إلى جيش الإنقاذ، وكان معروفاً بالجرأة غير المحمودة في عرف العقلاء... انصبّت الأسئلة من الجميع عن الحالة في فلسطين، وعما حدث في خلال شهر نيسان هناك. ولما هدأت الضجة، وتسنّى له الكلام، أوجز نجيب حكاية ما جرى، وهو يحتضن ابنته الملتصقة به. قال:إنهم نُقلوا إلى قطنا بعد حفلة توديع صاخبة أمام السرايا، وهناك دربوا المتطوعين على استخدام السلاح مدة أيام... ثم نقلوا إلى

فلسطين. اتخذوا مواقعهم بين حيفا وجنين. فتوافد أهل المنطقة عليهم، ولبّوا حاجاتهم، ثم انضمّ إليهم العديد منهم. كانت أولى معاركهم في الرابع من نيسان مع مستعمرة قيل لهم: إن اسمها معناه بالعربي: «حامية المرج». شكّل قائد الجيش مجموعة الهجوم من جميع أفواج المحافظات، واختار أفحل ضابط للقيادة. تمكّنوا خلال أربعة أيام من احتلال المستعمرة، ومحاصرة أربع مستعمرات أخرى، فسمّاهم قادتهم: «فرسان الموت». ومع ذلك كانت متابعة القتال بالأسلحة العتيقة، مع الإمداد البطيء والقليل، صعبة للغاية. لذلك ذهب قادتهم إلى العواصم للتباحث مع الزعماء... وطيلة تلك المدة، كانوا ينامون في العراء متوسّدين بنادقهم، والليل يرجّع أصداء غنائهم:

لما الوطن هاج وحدا

الموت من دونه يطيب

أرواحنا تبغي الفدا

للمسجد الأقصى الحبيب

أثار حديث نجيب مشاعر متضاربة استدعت مزيداً من الأسئلة الصعبة. أما خولة، فقد كانت مشاعر الزهو بالثياب الجديدة، وبزوجها البطل، لا تخفى على وجهها الأسمر، وفي حركاتها الخفيفة كحركات الفراشة في الربيع، كما لا يخفى تبرّمها بالأحاديث الطويلة التي يلوكها الرجال من غير طائل. فلقد أعدّت غذاء شهيّاً، وكانت متشوقة إلى الاختلاء بالضيفين على طبق القش. أما الاختلاء بالزوج في الفراش، فقد كان يحتاج منها إلى صبر غير قليل...

أيام كانا عاشقين لم تعرف معاناة الصبر. فما أن تصل إلى شجيرات الورد النامية عند جذار الحديقة، حتى يقبل من آخر الطريق. كانا يدعان الأيدي تتلامس، وهما يقطفان الورد الأحمر، ويدعانها تفامر... وفي أول الليل كانت تجده وراء جذع التوتة الهائلة، حيث كانا يدوران متحاشيين أي ضوء، ويذهبان في العتمة.

وبما أن لكل شيء نهاية، فقد انقضت الزيارات الطويلة، وبقيت مع زوجها والضيف الذي بدا وكأنه من أهل البيت...

بسطت خولة طبق القش على بلاط المضافة، ووضعت عليه صحن لبن خاثر وصحن بيض بلدي مقلي بالسمن المحلي، وأرغفة خبز رقيقة شقراء، فتشكّل من روائح تلك الأطايب أريجاً لم تتنشّقه من زمان...

دُهش المقاتلان. وقال الضيف:

– ما هذا الترف، يا أم ريم؟

وقال نجيب:

– والله هذا ترف، يا خولة. كانت تمرّ علينا أيام لا نأكل فيها إلا القرعون...

ردّت خولة جديلة سوداء عن صدر تنورتها الحمراء والصفراء، وقالت:

– من يستحق التكريم أكثر منكم؟ على كل حال، الجود بالموجود...

فضحكا، وأغربا في الضحك حتى جارتهما خولة في ذلك بعد أن أدركت سذاجة التظاهر باليسر...

لم تطل السهرة في تلك الليلة. بَدَيا متعبين. فدخل نجيب مع زوجته إلى الغرفة المجاورة للمضافة تاركين ضيفهما يسوّي فراشه في المضافة كما شاء.

وفي صباح اليوم التالي، جرى توديع للمقاتلين لا يقلُّ احتفالاً عن الاستقبال. تجمّع الأقارب والأباعد، وودّعوهما بالقبلات، والتمنيات بالسلامة، والدعوات بالنصر، مع صرّة كبيرة حُشيت بالخوخ والفجل، والخبز واللبن. أما خولة فقد اقتربت منهما باستحياء، وودعتهما مصافحة، ثم دسّت في جيب نجيب شيئاً. التفت إليها مستفهماً، فقرّبت فمها من أذنه – قرّبته كثيراً – وقالت:

– حجاب من عند أمي...

كانت ريم تطوّق ساق والدها معرقلة إياه عن الحركة طيلة تلك المدّة. حملها قبل أن يمضي، وقبّلها طويلاً، ثم سلّمها إلى أمها بالقوة. قال وهو يبتسم:

– لا تصدّقوا أقوال البصّارات...

أومأت خولة برأسها موافقة، وترجّته ثانية أن تكون الإجازة القادمة طويلة...

كانت سيارة المقاتلين قد أوقفت في ساحة القرية. وفي طريقهما إليها سلكا أزقة ضيقة. ومن مداخل البيوت وشبابيكها الصغيرة، كانت تنهال عليهما التمنيات والدعوات والعبارات المشجعة. ولما وصلا إلى الساحة، وجدا حشداً كبيراً صاخباً مشعّثاً من الصبيان حول السيارة. كفُّوا عن الصخب عند رؤية ذينك الشابين الطويلين في لباس الميدان، وعلت وجوههم نظراتٌ تنم على التهيب والإعجاب المبطّن. لاحظ نجيب وصاحبه أن الصبيان يقضمون طُلَماً سميكة دكناء...

قال نجيب مازحاً:

– هل تعرف المأكول المنموم؟

فقال سعد مجارياً صاحبه:

– خبز الجميع في هذه الأيام...

لفَظَا معاً كلمة «الجميع» ساخرين، وضحكا، وحملا الصبيان على الضحك أيضاً، ثم ركبا سيارة الجيب، وانطلقا بها. ترجرجت على الطريق، وأثارت غباراً صدَّ الصبيان عن متابعة الركض خلفها...

مضى نجيب وسعد إلى القابون حيث كان يتجمع المتطوعون. كانوا خليطاً من الطلاب والعمال والفلاحين. وبعد المساهمة في التدريب على استخدام البنادق، توجهوا إلى فلسطين. وفي السادس من حزيران خاضوا معركة احتلوا بعدها الموقع الحصين المشرف على سهل الحولة. كان القتال عنيفاً، واستمر حتى منتصف الليل. فسقط منهم العديد في شوارع المدينة، وعند أبوابها، وفي الحقول التي أشعل اليهود فيها النار...

بعد أيام لم تصل رسالة إلى خولة، بل وصلت برقية إلى المختار. تكتّم عليها، ولكن الموت لم يلبث أن أعلن عن نفسه في اليوم التالي، وأكدَّ علم البصّارات بالغيب...

قامت الصيحة في القرية، وخرج أهلها كلهم إلى شماليّها لاستقبال سيارة فيها عسكر ومدنيون غرباء... تجرأت إحدى النساء على إعلام خولة بالنبأ، فركضت المسكينة حافية القدمين، محلولة الشعر، مولولة... ولما التقت بالسيارة أوقفتها، وصعدت إليها...

وجدت خولة جثة لُفَّت في بطانية ربداء... رفعت أعلاها، فإذا الرأس مضمد بقماش أبيض مضرج بالدم... تحسسّته كفاها... ثم وجنتاها... ثم شفتاها.. غير أنه لم يأبه للتحسسات الملتاعة، ولا للنحيب المكتوم... ولم تزل تفعل ذلك حتى رأت أنها قد تلطّخت هي بالدم أيضاً. فالتاث عليها الأمر، وذهلت عمّا هي فيه، حين رأت كأن الدم ينبجس من الجسد المسجّى، ويسيل... يسيل من السيارة، ثم يسيح على وجه الطريق المبتعد...

❖ ❖ ❖

عمل إضافي

قصة

سهيل الشعار (*)

كنتُ أحسدها على ذاك الجمال الغريب، كأنها جاءت من عالم آخر، عالم أزرق، بعيد كالنجوم.. أحببت مفاتنها، وشعرها الطويل، ولون عينيها، وفي الوقت نفسه كرهتُ كل ذاك الجمال، ومقت كل ذاك السحر، لأنه موجود في غيري.

ويوماً بعد يوم، أخذت الهوّة تزداد عمقاً بيني وبينها، بدأتُ أحس أنها تتحداني بجمالها، وتسعى لسرقة أعز ما أملك في هذا الكون:

زوجي!

(*) سُهيل الشعار: أديب وقاص من سورية، له عدة أعمال قصصية منشورة.

ورغم أنني على يقين تام، وأكيد، بأن زوجي لم يلمحها خلال إقامتنا هنا، إلاّ مرات معدودة، وأنه بعيد جداً عن فخ سحرها، وشباك عينيها. كل ذلك لم يجعلني أطمئن عليه، منذ الوقت الذي جئنا لنسكن فيه هنا، ومنذ تلك اللحظة التي رأيتها فيها على شرفة شقتها، وهي تشرب القهوة، لعب الفأر في قلبي، وداخل رأسي، ورحتُ أسعى بكل جهدي وحيلي للانتقال إلى مكان آخر، متذرّعة بحجج بدت بسيطة بالنسبة لزوجي:

«انقطاع المياه، ضجيج السيارات، أصوات الباعة، وطلاب المدرسة المجاورة..»

إلاّ أن زوجي لاحظ إصراري وتمسكي بحججي، فوضع المنزل في أحد المكاتب العقارية لبيعه..

وهكذا عشت على أمل بيع المنزل، والهروب بزوجي بعيداً عن تلك المرأة الساحرة.

تزوجت منذ عدة أعوام، زوجي يعمل في إحدى مؤسسات الحكومة، وهو - على عكس الكثير من الموظفين - لا يشكو أبداً من قلة راتبه، أو معاملة مديره، أو من ازدحام الناس على سيارات الأجرة وأبواب السرافيس.. دائماً مزاجه رائق، وصاف، حتى لو اختلفنا على كثير من التفاصيل اليومية في حياتنا، يبقى هادئاً، مُمسكاً أعصابه بيد من حديد، إنه زوج مثالي، ولا يستحق أن اتهمه بأي شيء، لكن ظنوني وشكوكي، وغيرتي المفرطة، تكاد تقتلني.

هو أنيق إلى أبعد حدود الأناقة، لا يخرج إلى عمله إلاّ بعد أن يستحم ويحلق ذقنه، ويصفّف شعر رأسه، ولا يرتدي إلا الملابس النظيفة، المكوية بعناية على البخار.. تعجبني طريقته في عقد ربطة عنقه الحمراء المخملية، وحين يرتدي كامل ملابسه، وأسمع صوته وهو يودعني، أحس أنه صوت رجل آخر.. حسن الهندام يجعله جميلاً، حتى من الداخل.

منذ أسبوع استلم عملاً إضافيّاً في شركة لتصدير الحلاوة، وطعم الحلاوة التي شرع يزوّد بها برادنا غريبة عن طعم الحلاوة العادية، وألذّ منها، وحين سألته، أوضح لي أن الشيء المتقن العالي الجودة يجب أن يذهب إلى بطون الآخرين، إلى أفواه الذين يدفعون بالعملة الصعبة، إلى أولئك القابعين خلف الجبال ووراء البحار البعيدة.. ليقولوا عنا كلاماً جميلاً، وليمدحوا طعامنا في صحفهم وشاشاتهم الصغيرة.

وصدّقته طبعاً..

وصدقت غيابه الطويل عنا، وأحياناً أخرى كان يتصل ليقول لي بلغة عذبة، وأنيقة كهندامه:

«اليوم حبيبتي سوف أتأخّر، وربما أنام في الشركة.. لدينا عمل كثير..

وبطبيعة الحال كنتُ انتظره.. حتى لو تأكدّت من انه لن يعود ليلتها، كنت أحضّر «ركوة» قهوة كبيرة، وأخرج إلى الشرفة لأنتظره هناك، لقد أحببته أكثر مما يتصوّره العقل، وأبعد مما يجول في خيال البشر.. وفي لحظات انتظاري الطويل، كنتُ ألمح جارتنا الجميلة، تخرج بين لحظة وأخرى وكأنها تريد أن تتأكّد من شيء ما.. أحياناً تجلس لتأكل، أو تشرب.. وأحياناً أخرى تختفي فلا أكاد أراها أبداً.

وذات مرة، خطر في ذهني أن أمرّ على المكتب العقاري، الذي وصفه لي زوجي، وأعطاني اسمه، وحين سألت صاحب المكتب عن مصير بيتنا، وهل هنالك زبائن تطلبه، حدّق الرجل في وجهي وابتسم:

زوجك لم يضع أي منزل للبيع عندنا.

صُعقت..

وفي الليلة نفســـهـــا اتصل زوجي، وأخبرني أنه لن يعود تلك الليلة، كان صوته قوياً، وواضحاً، كأنه يكلمني من الغرفة المجاورة.. ورغم أنني تذكرت تماماً قضية بيتنا، والمكتب العقاري، لكنني لم أسأله أبداً، أو على الأقل لم أستفسره عن الموضوع، فغداً سوف يعود، ولن أنسى حين افتح له الباب أن أسأله كمتهم كبير.

كانت تلك الليلة مثلجة، فلم أخرج لأشرب القهوة، وضعت «الركوة» أمامي وجلست قرب المدفأة، ورحت أبرّر لزوجي فعلته، وأضع لها حلولاً، فالذين نحبهم نجد لهم الأعذار دائماً.. لا شك انني ذهبت إلى مكتب آخر.. أجل، أنا شبه متأكدة..

ولأوّل مرة أغفو..

لقد مضى على زواجنا هنا أكثر من أربع سنوات، لا أذكر أبداً أنني نمت حين يكون زوجي غائباً هناك، منهمكاً في عمله الإضافي، أو غير الإضافي، كنت دائماً في انتظاره، حتى لو كنت متأكدة من أنه لن يأتي.

وحلمتُ تلك الليلة أحلاماً جميلة، ساحرة، فها أنا هناك، مع زوجي، وسط البحر، يتقاذفنا الموج، ويلعب بنا دون أن يغرقنا، ومن حولنا يسبح سمك القرش، دون أن تكون في نيته افتراسنا، أو نهش أقدامنا..

وفجأة.. انهار شيء فظيع في الخارج.. فتحتُ عيني ونهضت.. ومن النافذة رأيتُ الدخان يتصاعد ملتحماً بنداف الثلج.. ثم انطلقت ألسن النار من البناء المقابل، الذي سقط تماماً.

لقد أصابني الذهول، ليت تلك المرأة الساحرة منحتني جمالها قبل أن ينهار البناء ويسحقها!.

ودفعني الفضول للخروج.. وخلال ربع ساعة كانت جميع عناصر الحكومة تتجمّع هنا: سيارات الإسعاف، شرطة النجدة، سيارات الإطفاء، ورجال الدفاع المدني..

وفي لحظة قررْتُ ألا نبيع منزلنا بعد الآن.. لقد زال الخطر ومات من كنت سأرحل بسببه ومهما يكن، لن أسأل زوجي حين أفتح له الباب غداً عن أي شيء.. ولن تكويني نيران الغيرة بعد ذلك مطلقاً.

بقيتُ واقفة هناك حتى الصباح مع جمع غفير من الناس، ملتحفة بطانية سميكة، أحملق بذهول ودهشة فيما حدث..

وعند الساعة الثامنة إلاّ ربعاً، عاد زوجي .. ولكن ليس من تلك الشركة المصدرة للحلاوة، بل من تحت أنقاض البيت المحترق، ميتاً!!

* * *

آفاق المعرفة

الثقافة العربية بين الأمس واليوم

د. شحادة الخوري (*)

(١)
الثقافة العربية

المدخل:

تعد ثقافتنا العربية من أغنى الثقافات العالمية وأهمها. فبعد أن ترسخت جذورها قبل الإسلام لغةً مشرقةً وخُطَباً وأمثالاً، وشعراً تجلت فيه العبقرية العربية وكان صورة لحياة العرب ومرآة تفكيرهم ومشاعرهم ومسرح خيالهم، تنزل القرآن الكريم بالعربية فأغناها معاني ساميةً وبياناً رائعاً، وفتح لها سبيل الانتشار في مشارق الأرض ومغاربها.

(*) د. شحادة الخوري: باحث من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب، رئيس اتحاد المترجمين العرب، عضو عامل في مجمع اللغة العربية.

وبعد السلطان المكين، أقبل العرب على نقل علوم الأقدمين، ومنها انطلقوا في آفاق العالم مستكشفين مبدعين إلى جانب عطائهم المستمر في الفقه والأدب وفنون القول كافة.

وبعد عصور الحضارة العربية اليانعة، تعرض العرب لغزوات مدمرة أتتهم من الشرق حيناً ومن الغرب حيناً آخر، وتتالت عليهم مِحَنٌ قلَّ نظيرها، فخبا الألق قروناً، واقفرت ثقافتهم بعد خصوبة.

وفي مطلع القرن التاسع عشر، بزغت في الأفق ومضات من نور، فأقبلوا على نهضة شاملة توحِّدُ شتاتهم وتصلهم بما حقق «الآخرون» من أصناف العلوم والآداب والفنون.

وتتابع السعي قُرابة قرنين لم يستطع العرب تحقيق بغيتهم لأنهم لم يحصلوا على الوسائل الكافية، ولأن «الآخرون»، تركوهم يتدبرون شؤونهم، بل عمل هؤلاء على كبح النهوض وإخماد اليقظة بالبطش والعنف أحياناً وبالتآمر والتحايل أحياناً أخرى.

وخلال هذه المسيرة الشاقة تعرضت الثقافة العربية لسهام «الآخرين» الذين حاولوا الإساءة إلى اللغة العربية وإقصائها عن التدريس ومجالات الحياة المختلفة، ثم حاولوا إدخال مفاهيم مزيفة في الثقافة العربية، ثم جاءت ثقافة العولمة لتزاحم الثقافة العربية في عقر دارها كما تزاحم ثقافات مختلف شعوب العالم لتجعله بلاحدود ولاألوان، ساحةً للسلع ومتجراً واسعاً يُكدس منه الطامعون أرباحاً خيالية هي عرق الكادحين ودم المناضلين في أرجاء الأرض.

إن قَدَرَ لغتنا العربية أن تقاوم الإقصاء والتشويه، وقدر أمتنا أن تحافظ على هويتها وتردَّ الطامعين بها. إن إرادة الحياة هي الأقوى والحق هو الأبقى، والمستقبل لمن صبر حتى نيل الظفر.

أولاً: تعريفات:

١- معنى الثقافة لغة:

ماذا تعني كلمة الثقافة التي كثر استعمالها في مختلف بلدان العالم، من ناحية اللغة؟

إن كلمة الثقافة هي مصدر لفعل ثَقُفَ. وقد جاء في معجم «لسان العرب» لابن منظور: ثَقُفَ الرجل ثقافة صار حاذقاً خفيفاً فهو ثَقْفٌ. ومثل ثَقُفَ ثَقِفَ ثقافاً وثَقَفاً وثُقُوفةً، فيقال ثَقِفَ الرجل الشيءَ فَهِمَه وتعلَّمه وحَذَقَه فهو ثَقْفٌ وثَقِفٌ. وثَقَّفَ الرماح تثقيفاً: سَوَّاها وأزال عُقَدَها.

وجاء في «المعجم الوسيط» إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة:

ثَقِفَ العلم والصناعة: حَذَقَهما، وثَقُفَ فلان: صار حَذِقاً فَطِناً وثاقفه مُثاقفةً وثقافاً: لاعبه إظهاراً للمهارة والحذق، وثَقَّفَ فلاناً: علَّمه وأدبَّه وهذَّبه.

وفي المعاجم الأخرى ثَقِفَ يَثْقَف ثَقَفاً: صار حاذقاً فَطِناً فهو ثَقِف، ويثقف العلم ثقفاً وثقافة: حَذَقَهما، وثقف الشيء: صادفه أو أدركه أو ظفر به، ﴿واقتلوهم حيث ثقفتموهم﴾ سورة البقرة الآية ١٩١. وثقُف ثقافة صار حاذقاً فطناً فهو ثَقْف.

والثقافة التي أصل معناها الحذق والفطنة قد عرفها المعجم الوسيط المذكور: «مجمل العلوم والمعارف والفنون والآداب وشؤون الحياة التي يُطلب فيها الحذق».

ومن مزيداته: ثَقَّفَ فلاناً: هَذَّبه وعلمه فصار مُثَقَّفاً. وثَقَّف الرمح: سَوَّاه وأزال عُقَدَه وقوَّم اعوجاجه. قال عنترة العبسي الشاعر الجاهلي في معلقته:

وَمُدَجَّجٍ كَرِهَ الكُماةُ نِزالَهُ
لا مُمعِنٍ هَرَباً ولا مُستَسلِمِ
جَادَت لَهُ كَفّي بِعاجِلِ طَعنَةٍ
بِمُثَقَّفٍ صَدقِ الكُعُوبِ مُقَوَّمِ

إن هذه اللفظة إذن عربية النِّجار (الأصل) قديمة الاستعمال، ويدور معناها حول الفهم والفطنة والحذق والتعلم، ولكنها اكتسبت مع الزمن، وبالتحديد منذ مطلع القرن العشرين، معنى اصطلاحياً أريد به أن يكون المقابل للمعنى الذي حملته منذ منتصف القرن الثامن عشر كلمة Culture الانكليزية والفرنسية، هذه الكلمة المستمدة من كلمة Cultura اللاتينية التي شاعت في عصر النهضة في أوروبا.

٢- معنى الثقافة اصطلاحاً:

إن الثقافة سمة الأمة والعلامة التي تدل عليها. إنها أهم مقوم من مقومات هويتها ومرآة عبقريتها وعطائها الفكري والجمالي.

وقد اكتسبت هذه اللفظة معنًى اصطلاحياً حاول المفكرون والدارسون من العرب وغيرهم أن يوضحوه بتعريف محدود، ولكنهم وضعوا أكثر من مئتي تعريف له.

وربما كان تعدد هذه التعريفات عائداً إلى اختلاط مفهوم الثقافة بمفاهيم العلم والمدنية والحضارة.

إننا نتوقف ملياً عند التعريف الذي ورد في إعلان مكسيكو أثناء انعقاد مؤتمر المنظمة العالمية للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) عام ١٩٨٢:

«إن الثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، وهي التي تجعل منه كائناً يتميز بالإنسانية المتمثلة بالقدرة على النقد والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها نهتدي إلى القيم ونمارس الاختيار، وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه والتعرف على ذاته والبحث دون ملل عن مدلولات جديدة وحالات إبداع».

إنه تعريف يعد الثقافة أساس حياة الإنسان النفسية والعقلية وطريقه إلى

اكتشاف القيم وحرية الإرادة وممارسة النقد والالتزام والبحث عن الإبداع، ولكنه تعريف ينصرف إلى الفرد ولايدخل في حسابه كون الإنسان موصولاً بالجماعة متأثراً بها بتفكيره وتعبيره.

كذلك نتوقف عند التعريف الذي ورد في الخطة الشاملة للثقافة العربية التي أقرّها مؤتمر الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثقافية في الوطن العربي عام ١٩٨٥:

«تشمل الثقافة مجموع النشاط الفكري والفني بمعناه الواسع وما يتصل به من المهارات أو يعين عليه من الوسائل، وهي تنتظم جميع السمات المميزة للأمة: الروحية والفكرية والفنية والوجدانية. إنها تشمل جميع مجموعة المعارف والقيم وطرائق التفكير والإبداع الجمالي والمعرفي والتقني وسبل السلوك والتصرف والتعبير وطرز الحياة، كما تشمل تطلعات الإنسان إلى المثل العليا والبحث الدائب عن مدلولات جديدة لحياته وقيمه ومستقبله، وكذلك إبداع كل ما يتفوق به على ذاته».

يجمع هذا التعريف المفصل بين الفرد في نشاطه الفكري والفني وبين خصائص الجماعة الأمة. الروحية والفكرية والعاطفية والفنية، حتى تطلعات الإنسان إلى المثل العليا وسعيه لتجاوز ذاته.

وثمة تعريف أطلقه أحد المفكرين فقال معرّفاً الثقافة كما يلي:

«إن الثقافة هي الاستنارة العقلية وسعة الاطلاع. ويطلق على منتجها ومستهلكها المباشر اسم المثقف (Intellectuel) أو جماعة (الانتلجنسيا) وهي بهذا المعنى صفة فردية. ولكن هذا التعريف أفاد التمييز بين منتجي الثقافة من مفكرين وعلماء وأدباء وفنانين مبدعين وبين مستهلكي الثقافة. وهذا ما يسمح بالقول إن الثقافة إبداع من جانب وانتفاع من جانب آخر، وبين الجانبين تلازم ولاينشط أحدهما دون مساندة الآخر.

ويقدم المفكر الجزائري مالك بن نبي تصوراً واسعاً لمفهوم الثقافة، إذ يرى:

«أن الثقافة مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لاشعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، فهي إذن المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته، إنها المحيط الذي يعكس حضارة معينة والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر».

وبهذا المعنى تعدّ الثقافة الصورة الحية للأمة التي تحدد ملامح شخصيتها، وتعمل على ضبط اتجاهات سيرها بل وترسم أهدافها. وتصدر معالم الثقافة عن العقائد والمبادئ التي تسود الأمة والنظم التي تضبط شؤونها. وتُعَدُّ القيم السائدة في

المجتمع محور الثقافة التي تميز هذا المجتمع.

وبعد اطلاعي على تعريفات أخرى للثقافة يركز بعضها على الفرد تفكيراً وسلوكاً وإبداعاً ويركز بعضها الآخر على الأمة أو الجماعة ونتاجها الذهني، أستطيع القول: إن مفهوم الثقافة يشمل مساحة واسعة من النشاط الإنساني في مجالات الفكر والأدب والعلم والفن، وهي تتجلى بصنوف متعددة وأشكال مختلفة:

في النفس والعقل: تشمل المنظومة الروحية والخُلقية والسلوكية «القِيَميَّة» للفرد والجماعة مع الأعراف والتقاليد والعادات، كما تشمل البناء الفكري والحياة العقلية الواعية والحياة الاجتماعية والإنسانية وما يختزن الوجدان ويفيض عنه من مشاعر وعواطف.

في الكلمة: تتمثل بالآداب: الشعر الذي يعبِّر باللغة عن الفكر والإحساس والخيال وتحكمه القافية والوزن الموسيقي، والفنون النثرية كالأقصوصة والقصة والرواية والملحمة والمسرحية والمقالة والخطبة والدراسة الأدبية، والنقد الأدبي...

في اللحن: وتشمل الموسيقى والغناء والترتيل والإنشاد والعزف على الآلات المختلفة.

في الحركة: تشمل التمثيل المسرحي والتلفزيوني والسينمائي والرقص بأنواعه.

في الفن التشكيلي: تشمل الرسم والتصوير اليدوي والتصوير الفوتوغرافي والرسم الزيتي والرسم التزييني والنحت والعمارة والنقش على الخشب والمعدن والخط بمختلف أنواعه...

في العمل اليدوي: تشمل العمل الذي يستخدم المواد المختلفة كالخشب أو المعدن أو الجص أو الزجاج أو الجلد أو القش أو الدهان بجميع ألوانه.

إن الثقافة، في جميع الحالات ابتكار وإبداع أي هي تجديد **لاتقليد. إنها** عملية حية تختلف صيغها **في المكان والزمان،** وهي في الأصل من خصائص الكائن البشري وحده الذي **هو الإنسان،** إذ أن كل كائن آخر **إنما تحركه الغريزة لا العقل** ويفتقر إلى العاطفة والخيال ويكرر نفسه على الدوام حرصاً على البقاء والحفاظ على النوع. إن لدى الإنسان غريزة أسمى هي غريزة حسن البقاء التي تدفعه إلى تجاوز كل حال إلى حال أفضل وأرقى... هذه من خصائص البشر دون سواهم من الكائنات.

وحرصاً على إبراز تميز الثقافة عن غيرها من المفاهيم المتداخلة معها أو القريبة منها نبين مايلي:

٣- الثقافة والعلم:

إن الثقافة والعلم تجمع بينهما المعرفة، ولكن الثقافة ذات طابع شمولي واسع، في حين أن العلم يتفرع إلى علوم وكل علم يختص بجانب من جوانب الطبيعة أو الإنسان. وقد قيل بحق: إن العالم يعرف كل شيء عن شيء بعينه في حين أن المثقف هو من يعرف شيئاً عن كل شيء.

ومن جهة أخرى، نجد أن العلم كالفيزياء والطب وعلم النفس هو معارف شائعة بين الناس من مختلف الأجناس في جميع القارات، فلا هوية له ولا وطن ينسب إليه، وأما الثقافة فلها هوية ووطن فنقول الثقافة الفرنسية في فرنسا والثقافة الانكليزية في انكلترا، كما نقول الثقافة العربية في الوطن العربي.

ولكن مثلما أن العلم متاح لجميع الناس أن يطلعوا عليه، وهو مبثوث في الكتب والمراجع والموسوعات والمجلات العامة والمتخصصة وينقل من لغة إلى لغة بوسائل عديدة أهمها الترجمة العلمية بالإضافة إلى المؤتمرات والندوات والاجتماعات العلمية في العالم، فإن الطابع المحدد للثقافة لايمنع من أن يكون لثقافة ما حضور لدى أناس من غير أهلها ووجود في بقعة من الأرض أوسع من الوطن الذي يقيم فيه أصحابها، وذلك إذا ما تيسر لها من الخصوبة والغنى والإشعاع ما يشوق الآخرين ويحفزهم على الاتصال بها والانتفاع منها.

٤- الثقافة والمدنية والحضارة:

إن الثقافة، كما ذكرنا في تعريفاتها، تشمل الجانب الروحي والفكري والمعنوي من نشاط الفرد والجماعة في حين أن الجانب المادي العملي يقع تحت عنوان المدنية ويتمثل بالحرَف والمهن والزراعات والصناعات المختلفة والأدوات والتجهيزات التي يحتاج إليها فيها، وما يلزم للإنسان في معاشه وحلِّه وترحاله وسائر مناشطه العملية والترويحية.

أما حضارة أمة من الأمم فهي تعني مجموعة مكونات ثقافتها ومدنيتها. إن الثقافة تشكل روح الحضارة وعقلها وقلبها ووجدانها، بينما تشكل المدنية مادتها وجسمها وهيكلها.

إذن الثقافة ليست الحضارة، بل هي جزء منها، وليست المدنية بل هي باعثتها والموجهة لها.

٥- المثاقفة والغزو الثقافي:

إن الإنسان مفطور بطبعه على حب المعرفة يلتمسها في كل مكان ويقتبسها حيثما وجدها، حماية أو إغناء لها، والجماعة، أية جماعة تتطلع إلى الأفضل والأصوب والأجمل، فإن وجدت ذلك عند غيرها من الجماعات أخذت ذلك منها.

وهكذا نجد، خلال حقب التاريخ، أن كل شعب قد تأثر بثقافة شعب أو شعوب أخرى، ولاسيما إذا كانت له بها صلة قرابة أو جوار.

لقد قال المفكر الجزائري مالك بن نبي: «... إن الثقافة تسير كما تسير الشمس، فإنها تدور حول الأرض مشرقة في أفق هذا الشعب ثم تتحول إلى أفق شعب آخر».

وفي هذه المسيرة تنتقل شعلة الثقافة من جماعة إلى جماعة، تخبو في مكان لتتلألأ في مكان آخر، تبعاً للأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي لاتكف عن التغير والتبدل. ونتيجة لذلك يسعى اللاحق للأخذ من السابق ثم يضيف إلى ما يأخذه ثمرات جهده وإبداعه في كل حقل من حقول المعرفة والحضارة.

إن هذا الأخذ والعطاء، هذا الاقتراض والإقراض هو ما ندعوه المثاقفة. وهي عملية تفاعل وتبادل وتكامل بين الأنماط الثقافية في أوقات متعاقبة من الزمن، تجري بطواعية واختيار دون قسر أو افتعال خلال الزمن وبين الأقوام.

ومن الأمثلة الساطعة النافعة ما فعله العرب عندما نقلوا في القرنين الثامن والتاسع للميلاد علوم الإغريق والهند وفارس فأغنوا ثقافتهم ثم استطاعوا، بعد استيعاب تَمَثُّل لما اقتبسوه، الانتقال إلى الكشف والإبداع.

ومثلما فعل العرب فعل الأوروبيون عندما نقلوا نتاجات الفكر العربي وثمرات الثقافة العربية الإسلامية إلى اللغة اللاتينية واللغات الأخرى كالفرنسية والانكليزية والإيطالية، فكان هذا النقل منطلق النهضة الأوروبية الحديثة.

أما الغزو الثقافي فهو فعل تعسفي يمارسه طرف قوي على طرف أضعف منه بقصد اختراق ثقافته أو إلغائها كلياً أو جزئياً أو على الأقل التشكيك بأهميتها وصلوحها للبقاء.

في حال كهذه يكون الطرفان غير متكافئين ولامتماثلين، أولهما يملك القوة العسكرية والاقتصادية والعلمية والإعلامية والآخر أقل منه قوة، بل لايملك القدرة على الدفاع عن نفسه.

إن هذه الحال قائمة في عصرنا الحاضر ولاسيما بعد أن غدت الولايات المتحدة الدولة الأقوى الساعية للسيطرة والهيمنة على العالم. وهي بدافع مصالحها التي لاحدود لها تعمل لهدم الحواجز وإلغاء المعوقات التي تحول دون بسطها نفوذها الطاغي على العالم أجمع.

إنها تسعى لإزالة الخصوصيات الثقافية، وبرمجة العقول والمشاعر والأذواق وفق النهج الذي تختار، لتحتل النفوس تمهيداً لاحتلال موارد الثروة.

إن الغزو الثقافي عمل غير مشروع ولاأخلاقي، في حين أن المثاقفة عمل مشروع وأخلاقي.

ثانياً: ملامح الثقافة العربية:

١- الهوية الثقافية:

تتميز الثقافة بخصوصية وعمومية، خصوصية قومية وعمومية إنسانية.

- إنها قومية بمضمونها الذي تشكله التأثيرات البيئية الطبيعية والاجتماعية، ولأنها تعبير عن قوم ينتجونها بلغتهم ووسائلهم الخاصة، فهي بالتالي تحمل طابع المكان والزمان.

- وهي إنسانية لأن البشر على اختلاف ألسنتهم وبيئاتهم متماثلون إلى حد كبير في تفكيرهم وعواطفهم ومشاعرهم، ومتشابهون في حاجاتهم وتطلعاتهم وآمالهم الفردية منها والجماعية.

ومن هنا، فإن الثقافة بحكم خصوصيتها، تشترك في صوغ هوية الفرد وهوية الجماعة - الأمة، فتكون من مكوناتها ثم تغدو سمة من سماتها تدلّ على ذاتيتها.

وبالمقابل تَعُدُّ الأمة ثقافتها أثمن ماليديها فتعتز بها وتحرص عليها وتقاوم تبديلها أو تشويهها وتدافع عنها دفاعها عن حق أساسي من حقوقها، وهذا بالطبع لايتعارض مع المنحى الإنساني بل يؤكده لأن الثقافة الإنسانية في الحصيلة هي مجموع الثقافات القومية ويكمن غناها وجمالها في هذا التعدد كما يكمن غنى الطيف وجماله في تعدد ألوانه.

لقد جاء في الخطة الشاملة للثقافة العربية التي أصدرتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم عام ١٩٨٥، ما يوضح دور الثقافة في تكوين الهوية القومية:

«إن الثقافة القومية حق من حقوق الأمم في الحياة وثروة تضاف إلى ثروات الإنسانية. والهوية الثقافية يمكن أن توصف بأنها النواة الحيّة للشخصية الفردية والجماعية، والعامل الذي يحدد السلوك ونوعية القرارات والأفعال الأصلية للفرد والجماعة، والعنصر المحرك الذي يسمح للأمة بمتابعة التطور والإبداع مع الاحتفاظ بمكوناتها الثقافية الخاصة وميزاتها الجماعية التي تحددت بفعل التاريخ الطويل واللغة القومية والسيكولوجية المشتركة وطموحات الغد».

إن كل إنسان كائن يتميز عن غيره، وكل جماعة تتميز عن غيرها من الجماعات، ليس الفرد ولاالجماعة رقماً من الأرقام، لأنه هو وهي نتاج طبيعي وتاريخي له خصائصه التي تتجلى في قوله وفعله وأخذه وعطائه، وتعاطيه مع الكون والإنسان.

ومن هنا، ونتيجة لذلك كله، نجد أن كل سلطة طاغية، عندما تريد أن تسيء إلى شعب من الشعوب تبدأ أولاً بالهجوم على ثقافته، هويته، محاولة حرفها أو تشويهها أو طمسها.

لقد كانت الثقافة مهمة دوماً في حياة الجماعات التي تجد فيها صورتها، ولكنها في القرن الأخير ازداد الاهتمام بها وأحدثت المنظمات القومية والإقليمية والعالمية للعناية بها، وعقدت المؤتمرات والندوات والاجتماعات العديدة وعلى مختلف المستويات حول موضوعات السياسات الثقافية والتنمية الثقافية والأمن الثقافي والتبادل الثقافي، وأبرمت الاتفاقات الثقافية بين الدول ووضعت الخطط والبرامج الثقافية وأنشئت الوزارات والإدارات والمراكز الثقافية..الخ.

إن الثقافة تقرب بين البشر بطابعها الإنساني وتغني عقولهم وتنير بصائرهم بطابعها التعددي من حيث مضامينها ولغاتها المتعددة، وتشكل سوراً منيعاً ضد الجهل والشر، بما تحمل من معارف وقيم صنعتها الأجيال المتعاقبة.

٢- سمات الثقافة العربية:

إن ثقافتنا العربية تمتلك من السمات والخصائص ما يؤكد تميزها وتفردها، ومنها:

أ- المنحى القيمي الإنساني: كانت الثقافة العربية منذ البداية تتسم بروح إنسانية خلقية واجتماعية تجلت في أقوال العرب وأفعالهم في الجاهلية: فالحب أروع رباط بين إنسان وإنسان، والشجاعة دفاع عن الدار والذمار، والكرم لسمعه تُطلب وشرف يُرغب، والإيثار والشهامة والمروءة ونصرة المظلوم وإغاثة الملهوف...الخ.

وجاء الإسلام فثبت القيم العربية الحسنة وأبطل بعض القيم الضارة كالثأر ووأد البنات وأضاف مكارم أخلاقية عديدة وقيم الحق والعدل والمساواة، مؤكداً بذلك أسمى المبادئ التي جاءت بها المسيحية من قبل والتي اعتنقها العديد من العرب في الجاهلية ثم عايشت الإسلام منذ بزوغه حتى اليوم.

ب- الامتداد في الزمان والمكان: لئن امتد العصر الجاهلي نحواً من مئتي عام قبل الإسلام ووصلتنا منه مرويات كثيرة من الشعر والنثر والقصص والأخبار، فقد سبقته قرون عديدة كانت الثقافة في الجزيرة العربية تتشكل شيئاً فشيئاً ومثلها اللغة أداتها. وجاء الإسلام فأغنى الثقافة العربية بالقيم والمعاني السامية وزاد العربية غنىً وبلاغة وانتشاراً، فتألقت الحضارة العربية في عصر النهضة العربية الأولى، وتراجعت في عصر الانحطاط ثم استيقظت في عصر النهضة الحديثة.

أما من حيث المكان، فقد انتشرت الثقافة العربية إلى حيث وصلت الفتوحات العربية الإسلامية وأينعت ثمراتها في القلب والأطراف، وتلك آثارها خالدات.

ج- الشمول والانفتاح: في الجاهلية كان الشعر «ديوان العرب» إلى جانب الخطابة والحكم والأمثال ومنظومة قيم منبثقة عن حياة بدوية ونصف حضرية ولكن اتصالها بالثقافات الأخرى كان محدوداً. وعندما جاء الإسلام كان نقله نوعية في حياة العرب، لغة وثقافة ومدنية وانتظاماً في دولة وطيدة الأركان مبسوطة السلطان، وعندها اتصلت الثقافة العربية بالثقافات السائدة آنئذ، فلم تتردد في التعامل معها وفتحت ذراعيها لحكمة الهند وآداب الفرس وعلوم اليونان، فاقتبست عن اقتدار وتمثلت المعرفة البشرية لتصوغها من جديد بلغتها وتغذيها بإبداعها وعبقريتها. وفيما بعد نقلت إلى لغات الغرب فكانت أساس النهضة الأوروبية والعالمية في العصور الحديثة.

د- القدرة على التعبير: تُعدُّ العربية أكمل اللغات العربية القديمة «السامية» بناءً وأغناها لفظاً وأقواها تركيباً وأجملها تعبيراً وأوضحها دلالة على دقائق الطبيعة وخفايا النفس.

وقد كان للقرآن الكريم على اللغة العربية فضل وأي فضل، فقد وحَّد لهجاتها وأغناها بمعانيه السامية ووصل بالبلاغة حدَّ الإعجاز. ولئن استطاعت أن تكون وعاءً له بما تملك من خصائص فريدة، فقد سما بها إلى أعلى عليين إذ حمَّلها عباراته النيِّرات وآياته البينات.

وتمضي الأيام، فتكون النهضة العربية الأولى في القرنين الثامن والتاسع للميلاد والنهضة العربية الثانية منذ بداية القرن التاسع عشر حتى اليوم، والعربية قائمة أبداً، حيَّة أبداً، تفي بما هو مطلوب وإن كان بعض أهلها قد أنكروا عليها قدرتها وبعضهم قصَّروا في رعايتها وتنميتها بالقدر اللازم.

هـ- قابلية التطور والتجدد: لقد كانت الثقافة العربية، مذ وجدت في تفاعل دائم مع الحياة والثقافات الأخرى. ففي عهد النهضة العربية الأولى استوعبت معارف الأقدمين عن طريق الترجمة وكان بيت الحكمة ببغداد جسراً للتواصل والنقل.

وفي القرنين الأخيرين أقبل رواد التقدم والنهوض على إغناء الثقافة العربية وتطويرها وتجديدها بما ترجموا إليها من معارف الغرب وبماأبدعته قرائحهم من صنوف الثقافة.

إن الثقافة مرآة لحيوية الأمة وقدرتها على البقاء والارتقاء. وهي تركد بركود أهلها وترقى برقيهم وتنهض بنهوضهم.

٣- موقع ثقافتنا اليوم:

إن الوطن العربي الكبير الذي يمتد على رقعة فسيحة من الأرض زاخرة بالخيرات ويضم مشرقه ومغربه نحواً من ثلاثمئة مليون نسمة، تشد أبناءه على اختلاف أقطارهم الاثنين والعشرين صلات واشجة، أحكمها الزمن ووثقتها اللغة المشتركة والذكريات التاريخية المشتركة والآمال العريضة بالمستقبل.

ولكن الأحداث الجسام التي عصفت به من هجمات الفرنجة والمغول، وحكم العثمانيين وتسلط الاستعمار قد أوهنت قوته وشتتت جهوده وعاقت تقدمه إلى حين.

ولكن وطننا العربي -أمتنا العربية- على الصعيد الثقافي، لايبدأ من العدم بل هو يستند إلى إرث ثقافي غني بأذخ. وما يشغله الآن هو: كيف يوائم بين هذا التراث وبين متطلبات العصر الذي نعيش فيه. هل يتمسك بالثقافة المتوارثة التي ألفها أم يهجرها إلى ثقافة مستوردة؟ خطران يتهددانه، لأنه إن تمسك بالقديم مكتفياً به عاش خارج الزمان، وإن تلبس الجديد بلاروية عاش خارج المكان.

إن هذه المشكلة قد شغلت العديد من المفكرين والباحثين. ولكن من الجلي أن الثقافة ليست في أكثر مكوناتها صيغة جامدة لاتتغير، بل هي نتاج بشري ينمو ويزداد عمقاً واتساعاً، بجهود البشر، فالثقافة العربية في عصر المعري ببلاد الشام وعصر ابن رشد في الأندلس ليست الثقافة العربية في العصر الجاهلي أو صدر الإسلام أو العصر الأموي..

إننا نستطيع أن نقدّر للتراث قيمته ودوره في تكويننا النفسي والاجتماعي ونأخذ منه ما تقتضيه حاجتنا اليوم، وأن نقبل على الثقافة المعاصرة فنقتبس من ثقافات الآخرين ما تحتاج إليه ثقافتنا لتحقق معاصرتها ومواكبة الثقافات الأخرى، ولاسيما في ميدان العلوم والتقانة والتقنية والعلوم المستحدثة في السنوات الخمسين الأخيرة، فالمواءمة بين الموروث والجديد يحفظ للأمة هويتها ويجدد طاقتها على النماء والتطور.

أجل إن الثقافة العربية هي إحدى الثقافات الكبرى في تاريخ البشرية، وهي مؤهلة اليوم لاستئناف دورها حاضنة لقيم الخير والعدالة والمساواة والمحبة والسلام، ونابذة كل ما يشوه الإنسان من صور الشر والجور والعنصرية والظلم، وذلك من خلال صيغة مركبة متحركة متطورة لاتتنكر للأمس الغابر ولاتغمض العين عن متطلبات اليوم والغد.

(٢)

الثقافة العربية والتحديات

ثالثاً- التحديات المتلاحقة:

إن ثقافتنا العربية تشكل منظومة متناسقة متجانسة صاغها الإنسان العربي في مسيرته التاريخية، من خلال خطابه مع نفسه ومع مجتمعه ومع الطبيعة: معتقدات مقدسة وعادات وتقاليد يمارسها وقيم توجه سلوكه، ولغة يعبر بها عن مكونات نفسه، وآداب وفنون تعرب عن مشاعره وعواطفه، ومعارف علمية يكتسبها بالتجربة، وتطلعات يسعى لتحقيقها، لتقف سداً منيعاً تحمي وجوده وهويته القومية وتؤكد إنسانيته.

ولعل هذا ما جعل هذه الثقافة عرضة لسهام الأعداء على مرِّ الزمن اعتقاداً منهم بأن التغلب على العرب لايتم إلا بإضعاف ثقافتهم وزعزعة ثقة أهلها بها.

إن الجماعة تعلو بسطوع ثقافتها وانتشارها وتهبط بخمود ثقافتها واندحارها، وفي هذا الاتجاه، انطلقت حملة الشعوبيين في العصر العباسي، وكانت حملة شرسة مشحونة بالكراهية والحقد، ولكنها على الرغم من ضراوتها لم توهن الثقافة العربية أو تضعف توهجها لأن الأمة العربية وثقافتها كانتا آنذاك في صعود وانتشار، وقوة ومَنَعَة.

ولكن المحاولات في العصر الحديث تتالت واتخذت صوراً متعددة:

١- المحاولات الأولى - الاستعمار واللغة العربية:

منذ بداية النهضة العربية الحديثة في مطلع القرن التاسع عشر، بدأت محاولات الغرب ولاسيما بريطانيا وفرنسا لعرقلة حركة التقدم العربية. وبعد الحرب العالمية الثانية، تصدَّت الولايات المتحدة الأمريكية لهذه المهمة ومعها الصهيونية العالمية وركيزتها اسرائيل.

وتمثلت المساعي لمحاربة الثقافة العربية بمحاولة ضرب أداتها التعبيرية وهي اللغة العربية.

لقد دعا بعض المغرضين إلى هجر اللغة العربية واعتماد لغة أخرى، ودعا آخرون إلى استخدام العاميّة وهجر اللغة العربية الفصيحة، وزعم آخرون أن الحرف العربي لايصلح البتة فدعوا إلى الكتابة بالحروف اللاتينية، على غرار ما فعل أتاتورك بالتركية.

كانت الساحة مصر ولبنان، ومن دعاتها الأجانب وليم سبيتا الإيطالي الجنسية وكان مديراً لدار الكتب المصرية، وويلكوكس البريطاني. ومن دعاتها العرب في مصر: عبد العزيز فهمي وأحمد لطفي السيد وسلامة موسى، وفي لبنان: مارون غصن ورفائيل نخلة وسعيد عقل.

إن هذه المحاولات لم تحرز أي نجاح، بل على عكس من ذلك نبهت إلى ضرورة التمسك باللغة العربية الفصيحة وتحسين تعليمها وضرورة إتقانها لأنها جوهر هويتنا القومية ومخزن ثقافتنا التي نعتز بها.

ولكن مسعًى آخر لمحاربة اللغة العربية قد أحرز نجاحاً غير قليل. فقد ادّعى بعضهم أن اللغة العربية لاتصلح لتدريس العلوم لافتقارها إلى المصطلحات العلمية وأنها تنأى بطلاب العلم عن مصادر المعرفة العلمية، وبالتالي ينبغي أن تدرس العلوم بلغة أخرى، الانكليزية أو الفرنسية، حرصاً على مستوى التحصيل العلمي.

وفي هذا المنحى تمَّ تحويل التدريس العلمي في كليات الطب والهندسة والعلوم بمصر من العربية إلى الإنكليزية عام ١٨٨٧ بعد أن كان يجري بالعربية مدة واحد وستين عاماً، ولكن الاستعمار البريطاني فرض هذا التغيير بعد احتلاله مصر بخمس سنوات. ومثل ذلك جرى في الكلية الإنجيلية السورية، نواة الجامعة الأميركية بعد تدريسها العلوم بالعربية مدة ثمانية عشر عاماً (١٨٦٦- ١٨٨٤).

ولكنَّ معهدي الطب والحقوق بدمشق اللذين أحدثا في العهد الفيصلي عام (١٩١٩) قد درَّسا العلوم باللغة العربية، واستمرا بذلك حتى اليوم، وتبعتها جميع الكليات والمعاهد في الجامعات العربية السورية. وفي الحقبة الأخيرة تعمل بعض الأقطار العربية على تدارك الأمر واعتماد العربية في تدريس العلوم وهي العراق والجزائر والسودان وليبيا واليمن.

إن تصحيح المسار الخطأ، وإن كان صعباً يتطلب الجهود الكبير، لخير من الاستمرار فيه.

٢- المحاولة الثانية - الصهيونية والتطبيع:

بدأت هذه المحاولة مع اتفاقية كامب ديفيد التي عقدت عام ١٩٧٩ بين مصر وإسرائيل برعاية الولايات المتحدة الأميركية، ثم تتابعت بقوة بعد اتفاقية أوسلو بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل، واتفاقية وادي عربة بين المملكة الأردنية الهاشمية وإسرائيل.

وقد سميت هذه المحاولة التطبيع أي جعل العلاقات طبيعية بين العرب وبين اسرائيل الغازية المحتلة الدائبة على التوسع والاستيطان، وما يتخلل ذلك ويستتبعه من قمع وتعسف وقتل وتدمير للمنازل وتهجير للسكان. إن التطبيع في حقيقته تطويع وتركيع وفرض للاستسلام تحت لافتة السلام.

لقد نصت المادة الثانية من اتفاقية كامب ديفيد الموقعة في ٢٦ آذار ١٩٧٩ على ما يلي:

١- يتفق الطرفان على إقامة علاقات ثقافية عادية بعد تمام الانسحاب الاسرائيلي المبدئي.

٢- يتفق الطرفان على أن التبادل الثقافي في جميع الميادين أمر مرغوب فيه، وعلى أن يدخلا في مفاوضات في أقرب وقت ممكن، وفي موعد لايتجاوز ستة أشهر بعد انتهاء الانسحاب المبدئي بغية عقد اتفاق ثقافي.

هكذا كان النص، ولكن الفشل كان مصير هذا المسعى، ذلك أن الشعب المصري أفراداً وجماعات، مثقفين ونقابات واتحادات، قد قاوم التطبيع بمختلف الوسائل المتاحة.

أما بالنسبة لفلسطين والشعب العربي الفلسطيني فقد كانا وما يزالان الهدف الأول للصهيونية، وإسرائيل وأنصارهما، فلم يدعوا وسيلة إلا استخدموها لتزييف تاريخ فلسطين والإساءة إلى ثقافة شعبها بقصد طمس هويته الوطنية والقومية.

كتب أحد المفكرين الفلسطينيين:«إن العدو الصهيوني لم يوفر أية وسيلة قمعيّة ضد الثقافة الفلسطينية العربية، ولم يكن يرمي إلى طمسها بالمعنى المجازي للكلمة، بل بالمعنى الحرفي، وكان يخطط لتجريد الشعب الواقع تحت الاحتلال من مقومات هويته الوطنية».

وقد قامت إسرائيل بإجراءات عملية عديدة لتحقيق أغراضها:

١- ملاحقة الكتّاب والأدباء والفنانين وإدخالهم السجون.

٢- طمس التراث الثقافي والحضاري الفلسطيني وسرقته وانتحاله وتشويهه.

٣- قمع النشاط الثقافي مثل مداهمة المكتبات ومصادر الكتب وحلّ الفرق المسرحية...الخ.

وذهبت الصهيونية وإسرائيل مذهباً أبعد في التزوير والتضليل لجعل العقل العربي يتخلى عن مرتكزات تفكيره وعن مفاهيمه الصحيحة التي يؤيدها الواقع والتاريخ ويتبنى مقولات مزيفة تكون مدخلاً للتطبيع وأداة للتطويع.

وهذه أمثلة على هذه المقولات المزيفة التي يبتدعها أعداء الأمة العربية ويروجها دعاة الصهيونية وأنصارإسرائيل:

١- إن المنطقة الجغرافية التي يسكنها العرب، من المحيط إلى الخليج تدعى «الشرق الأوسط» لاالوطن العربي.

إن هذه المقولة تجعل العرب جزءاً من سكان المنطقة لاجميع سكانها، وتنطوي بالتالي على تأصيل اسرائيل فيها، ويصبح الخزر والفلاشا من أهلها وأصحابها عوض العرب الفلسطينيين.

٢- إن العرب لايشكلون أمة واحدة، بل هم أمم وشعوب مختلفة، فثمة أمة مصرية وأخرى تونسية، وشعب جزائري وشعب سوداني.. وهذا زعم مناف للواقع الذي يبين أن الروابط الطبيعية (الجغرافيا) والتاريخية (التاريخ المشترك) والاقتصادية (الموارد المتكاملة) والثقافية والاجتماعية (العقيدة واللغة والعادات والتقاليد ونمط العيش..) المتوافرة للعرب ليست متوافرة لأية أمة من أمم الأرض.

٣- إن الثقافة العربية قاصرة متخلّفة، وإن الدور الحضاري العربي كان ضئيلاً في الماضي. وحقيقة الأمر هي أن الثقافة العربية من أغنى الثقافات في العالم، وأن الحضارة العربية قد امتدت في الزمان والمكان أكثر من أي حضارة أخرى.

٤- إن اسرائيل دولة ذات حق في الوجود والبقاء، إذ تقوم على أساس وعد من الله لشعبه «اسرائيل» وإنه كان لليهود في الماضي مملكة في فلسطين.

إن هذا الزعم ظاهر البطلان، إذ لايصدق عاقل أن الله يخص جماعة بأرض دون غيرهم. فالوعد المزعوم من بنات خيالهم. وأما دولة اسرائيل القديمة فلم تقم إلا على جزء من أرض فلسطين ولم تدم سوى بضعة عقود من عمر فلسطين البالغ خمسة آلاف عام..

٥- إن اسرائيل الحديثة دولة ديمقراطية حرة وحضارية، وفي مقدورها أن تسهم في تنمية منطقة الشرق الأوسط بما تملك من تقدم علمي وتقني.

لقد دلَّت السنوات الخمسون التي مضت على قيام الكيان الصهيوني أن هذه الدولة التي قامت بقرار من الهيئة الدولية، هي دولة عدوان واغتصاب وتمييز عنصري لأنها تطمع في توسيع رقعتها من النيل إلى الفرات. فتقوم بالاستيلاء على أملاك العرب وتعمل على تهجيرهم من أرضهم وقمع مقاومتهم لهذه الإجراءات بالحديد والنار. وأما في داخلها فالتمييز قائم بين اليهود الغربيين واليهود الشرقيين والعرب. إذن فكيف تكون هذه الدولة ديمقراطية وحرة؟ وأما التقدم العلمي والتقني فهو ليس مقصوراً عليها بل هو متاح لكل شعب يعمل على كسب المعرفة والإبداع فيها.

٦- إن اسرائيل وحماتها ولاسيما الغرب الاستعماري يقفون ضد كل تحرك يقوم به الشعب العربي الفلسطيني للتمسك بأرضه واستعادة المسلوب منها، والمطالبة بحقه في التحرر من الاحتلال وفي تقرير مصيره وممارسة السيادة الوطنية ويسمّون ذلك أعمال عنف بل إرهاباً مداناً، ولاتتورع اسرائيل عن إغراق الانتفاضة بالدم والدمار مستخدمة الأسلحة الحديثة الفتاكة.

إن من يدافع عن حقه ليس إرهابياً، بل

هو مناضل شريف يضحي بالغالي والنفيس للذود عن أرضه ووطنه، والمقاومة حق تؤيده الشرائع والقوانين الدولية، وقد تكون سلمية أو عنيفة تبعاً للطريقة التي تقابل بها، فمن نال حقه بالمطالبة السلمية لايلجأ إلى العنف.

وهكذا انتقلت حملة الطامعين والصهاينة من محاولة ضرب أداة الثقافة العربية التعبيرية أي اللغة العربية، إلى محاولة ضرب أداتها الإبداعية أي العقل العربي، ولكن شاعرنا العربي قال بصدق:

ما كلُّ ما يتمنَّى المرءُ يُدرِكهُ
تجري الرِّياحُ بما لاتشتهي السّفُنُ

٣- العولمة الثقافية:

أ- معنى العولمة وأهدافها:

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية حققت البشرية منجزات علمية وحضارية كبيرة وتحققت ظاهرات جديدة أهمها تقدم الصناعة ولاسيما صناعة الأجهزة الدقيقة والحواسيب وزاد الاهتمام بالبحوث العلمية، واتسعت المعرفة البشرية عن الكون والطبيعة والإنسان اتساعاً مذهلاً. وفي البلدان الرأسمالية نشأت شركات كبرى متعددة الجنسيات من حيث الرأسمال ومركز الإنتاج وأسواق البيع، والخبرات الإدارية والفنية المستخدمة فيها، وفي بلدان المنظومة الاشتراكية تحققت إنجازات باهرة في ميادين العلوم والتقانات والثقافة والاقتصاد.

واستمرت المنافسة الشاملة بين النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي حوالي نصف قرن من الزمن. وعندما حسمت هذه المنافسة لصالح النظام الأول، وانتهت الحرب الباردة بين الدولتين الأعظم قدرة: الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي، جنح الرأسمال نحو التمركز الشديد واندمجت مؤسسات اقتصادية وإعلامية وشركات ومصارف، بعضها ببعض، وأخذت تعمل برؤوس أموال خيالية تصل إلى مئات المليارات من الدولارات ويسهم فيها متمولون من جنسيات مختلفة.

وقد عبر عن هذا الوضع المستجد بالعولمة، وهي صيغة مصدر من عولم أي جعل الشيء عالمياً، وتدعى بالانكليزية: Globalisation وباللغة الفرنسية: Mod-alisation وبعضها أطلق عليها بالعربية الكوكبية والكونية.

وقد حاول عدد كبير من المفكرين والباحثين العرب وغير العرب أن يضعوا تعريفاً للعولمة، فتعددت تعريفاتهم باختلاف نظرة كل منهم إلى هذه الظاهرة المركبة والمتعددة الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والثقافية والسياسية.

رأى الباحث بول سويزي: أن العولمة صورة مستمرة منذ زمن بعيد وأنها بدأت

مع ظهور الرأسمالية منذ أربعة أو خمسة قرون خلت.. وما أن ضربت جذورها في الأرض حتى نمت وانتشرت.

وذكر جيمس روزناو العالم الأميركي «أنها علاقة بين مستويات ثلاثة للتحليل: الاقتصاد والسياسة والثقافة والأيديولوجيا، وتشمل إعادة تنظيم الإنتاج وتداخل الصناعات عبر الحدود، وانتشار أسواق التمويل وتماثل السلع المستهلكة لمختلف الدول نتيجة الصراع بين المجموعات المهاجرة والمجموعات المقيمة».

ولعل تعريف الدكتور صادق جلال العظم أكثر التعاريف دقة وشمولاً إذ يعرّفها بقوله: «إنها وصول نمط الإنتاج الرأسمالي عند منتصف هذا القرن تقريباً إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول إلى عالمية الإنتاج والرأسمال أي الإنتاج وقوى الإنتاج وعلاقات الرأسمالية أيضاً ونشرها في كل مكان مناسب وملائم خارج مجتمعات المركز الأصلي ودوله.... هي حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء، في ظل هيمنة دول المركز وقيادتها. وتحت سيطرتها وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ».

والخلاصة أن العولمة ظاهرة قديمة الظهور ولكنها في هذا الزمن تمثل تطوراً للنظام الرأسمالي يرمي إلى جعله شاملاً للعالم أجمع لصالح دولة المركز أو دوله.. وهو يولّد آثاراً اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية على المجتمعات البشرية كافة.

ب- آثار العولمة:

لقد تحدث المفكرون كثيراً عن آثار العولمة على حياة الفرد والجماعات والدول. والحقيقة أن السنوات العشر الماضية قد أعطت دلائل كافية ومؤشرات واضحة.

ولعل في مقدمة آثار العولمة إن المنظومة العالمية التي تقوم على تعدد الدول والأمم وممارسة كل دولة سيادتها وسلطتها على أرضها في ظل دستور هيئة الأمم المتحدة، وتميز كل أمة بخصائصها الاجتماعية واللغوية والثقافية، قد تعرضت للتغيير، إذ يتم تحويل النظام الدولي إلى نظام عولمي تتلاشى فيها سيادة الدول القومية وسلطتها على أرضها ليقوم عالم واحد هو «القرية الكونية». وهذا على الأقل ما تريده دول حلف شمالي الأطلسي بقيادة الولايات المتحدة الأميركية وتعمل على تثبيته بمختلف السبل والوسائل ولاتتورع عن استعمال القوة لفرضه. ومن مقتضياته فرض سيطرة ثقافة الأقوى على الأمم جميعاً لإزالة الحواجز والسدود أمام تدفق السلع والبضائع من بلدان الإنتاج الأقوى إلى بلدان الإنتاج الأضعف وبلدان الاستهلاك. إن ترويج المنتجات الغزيرة

لجني الأرباح يتطلب هدم الحواجز التي تعترضها.

إن الاحتلال السياسي والاقتصادي والثقافي. وهذا يشمل التفكير والذوق والسلوك. يحل محل الاحتلال العسكري، ولكن إذ استعصى فرضه بالضغط المعنوي، فلا بأس من فرضه بالضغط القتالي الذي ينشط صناعة السلاح ويمتص جزءاً من البطالة..الخ.

إن التوسع في شرح أخطار العولمة يطول، ولذا أكتفي بقليل عميق الدلالة. فقد عدد باحثان كبيران هما جيرالد بوكسبرغر وهارالد كليمنتا الظواهر السلبية للعولمة التي ستلحق ببلدان العالم ومنها البلدان الأوروبية وطبعاً العربية وهي: (انتشار البطالة، تدهور الحياة المعيشية لمعظم الناس، انخفاض أجور العاملين، التفاوت في الدخول والثروات، التراجع في الخدمات الاجتماعية والدمار البيئي.. إنها تغني الأغنياء وتفقر الفقراء!).

وجاء في تقرير للأمم المتحدة للإنماء لعام١٩٩٨:

- إن مئة شركة عالمية عابرة للقارات أو متعددة الجنسيات متمركزة في أكبر الدول الصناعية في العالم، وهذه الشركات تهيمن على ٧٠٪ من التجارة العالمية، إنها تمتلك ١/٥ الأسهم المالية العالمية ولكنها توظف أقل من ٣٪ من اليد العاملة في العالم.

- يعيش أكثر من ١,٥ مليار نسمة في العالم في ظل الفقر المدقع مع بداية الألف الثالث للميلاد، ويحتاج هؤلاء الفقراء إلى ٥٪ فقط من ثروة /٢٢٥/ غنيّاً في العالم لتأمين الطعام والمأوى والصحة والتعليم لهم.

- إن أكبر ثلاثة أصحاب مليارات في العالم يحملون أسهماً مالية تساوي أكثر من الدخل القومي لثمان وأربعين دولة تحت خط الفقر وبتعداد سكان ستمئة مليون نسمة. وأوضح تقرير بريطاني أن ثورة ثلاثة أغنياء أميركيين تعادل أو تزيد على ثروات(٤٨) دولة من دول العالم الفقيرة.

- وان (٤٨) شخصاً أميركيّاً تزيد ثروتهم على ثروة الصين التي يصل عدد سكانها إلى مليار وربع مليار نسمة ويبلغ الناتج القومي فيها حوالي (٧٠٠)مليار دولار سنوياً.

ج- خطر العولمة الثقافية:

ويفرق د.محمد عابد الجابري بين العولمة والعالمية بقوله: («إن العولمة تعني إرادة الهيمنة أي هي قمع وإقصاء للخصوصي والذاتي معاً. وأما العالمية Universalisme فهي طموح إلى الارتقاء والارتفاع بالخصوصي إلى مستوى عالمي. العولمة هي احتواء للعالم في حين أن العالمية هي تفتح على ما هو كوني وعالمي»).

ويشير الجابري بصورة خاصة، إلى مجال الثقافة فيقول: («إن **العالمية في المجال الثقافي، كما في غيره من المجالات طموح مشروع ورغبة في الأخذ والعطاء وفي التعارف والحوار والتلاقح، إنها طريق الأنا للتعامل مع الآخر. وأما العولمة فهي طموح بل إرادة لاختراق هذا «الآخر» وسلبه خصوصيته، وبالتالي نفيه من العالم»**).

وفي موضع آخر يفصل الجابري رأيه في أثر العولمة السلبي على الثقافة، وهذا ما يجعلها خطراً يهدد ثقافات العالم الثاني ويعطل فاعليتها العقلية ويفقدها خصوصيتها، يقول: («**الهدف النهائي للعولمة هو السيطرة على الإدراك أي الوعي، وبها يتم إخضاع النفوس وتعطيل فاعلية العقل والتشويش على نظام القيم وتوجيه الخيال وتنميط الذوق وقولبة السلوك وبالتالي تكرس نوعاً معيناً من المعارف والسلع والبضائع. إنها «ثقافة الاختراق وهدف الاختراق هو التطبيع مع الهيمنة وتكريس الاستتباع الحضاري»**) وباختصار تقوم هذه الثقافة بتسطيح الوعي والمس بالهوية الثقافية للأفراد والجماعات والأمم، فهي ثقافة جديدة لم يشهد التاريخ لها مثيلاً، ثقافة إعلامية سمعية بصرية تصنع الذوق الاستهلاكي اقتصادياً والرأي العام سياسياً... إنها إعادة تقسيم العالم وفقاً لمبدأ الأقوى والأضعف، وتستخدم كل وسائل العلم الحديث والتكنولوجيا المعاصرة بدلاً من الاحتلال العسكري المباشر الذي كان سائداً في بداية القرن.

ويسأل سائل: إذا كانت آثار العولمة على الثقافة بهذا الاتساع فما هو نصيب اللغة منها، واللغة العربية، بالنسبة إلينا وعاء ثقافتنا وموضع اعتزازنا؟ يجيب د. عابد الجابري:

«**إن الغرب يقول لك افتح الحدود لأننا عالم واحد بلغة واحدة، وهكذا تتآكل اللغة العربية وتآكلها يعني تآكل الذاتية والعقل، وعندها لا يبقى إلا الثقافة المسطحة التي يصدرونها إلينا**».

ولكن إذا كانت العولمة تحمل في ثناياها كل هذه المخاطر على ثقافتنا وثقافات الشعوب كافة لصالح ثقافة الأقوى وهو الولايات المتحدة، فإننا ينبغي ألا نغفل أنها تترافق مع ثقافة مغرية مضللة، وتقدم علمي وتقني هائل، ومنجزات مذهلة في ميادين الفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والاتصالات وغيرها، وأنها توظف ذلك لمصلحتها، فهل نرفضها كلاً لمخاطرها مع ما يرافقها من تقدم ومنجزات أو نقبلها كلاً مع مخاطرها بسبب ما يرافقها، أو نرفض منها ما يضر بنا ونقبل ما ينفع؟ وبالتالي ما هو مستقبل ثقافتنا في عصر العولمة؟

رابعاً- مستقبل الثقافة العربية:

يبدو حالياً أن في مقدمة التحديات التي تواجه الإنسان العربي في هذه الحقبة من الزمن، بالإضافة إلى الغزو الثقافي الذي تمارسه الصهيونية والدوائر المؤازرة لها في الغرب، إنما هي العولمة بصورها المتعددة، ونخص منها الصورة الثقافية، موضوع هذه الدراسة.

وجدير بالذكر، بادئ ذي بدء أن نذكر أننا نحن العرب حريصون على تعدد الثقافات وتنوعها في العالم، مع التأكيد على أن يكون بينها حوار وتكامل أي مثاقفة مستمرة لصالح جميع الثقافات، ونرى في تمييط الثقافة في العالم وتغليب ثقافة واحدة على الثقافات الأخرى اعتداءً على منجزات الشعوب والأمم وإفقاراً وهدراً للثروة الثقافية التي راكمتها البشرية خلال التاريخ. وقد رأت المنظمة العالمية للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) في إعلانها الصادر عام ١٩٦٦ أن تنوع الثقافات غنًى يجب المحافظة عليه.

ولكن، ما دمنا منذ سنوات عشر على الأقل، نتعرض للغزو الثقافي المنظم ولتأثيرات العولمة بكل أشكالها، فإننا مطالبون باتخاذ موقف قومي وإنساني منها بحيث نتحاشى سلبياتها ونستفيد من إيجابيتها، لأن الرفض المطلق كالقبول المطلق يجر علينا خسراناً جسيماً ويوقعنا فيما نأباه: الرفض المطلق يقودنا إلى الانكماش والانغلاق، والقبول المطلق يؤدي بنا إلى الاستلاب والإمحاء.

آ- الدفاع ورد الافتراءات:

إن حملة الافتراءات ضد العرب بدأت منذ زمن بعيد ولم تنته، لأسباب ودوافع سياسية، ولذا فإنها تشكل حملة ظالمة متواصلة لا تمتُّ إلى الحقيقة بصلة. ومن هذه الافتراءات أن الدور العربي الحضاري كان عقيماً وأن العرب كانوا في ميدان العلم نقلة لا مبدعين، وأن اللغة العربية قديمة عسيرة لا تصلح للتعبير عن معارف هذا العصر، وأنهم طوائف وجماعات ولا يشكلون أمة، وأن مستقبلهم غامض مشوش، ولا يجمع بينهم هدف مشترك واضح، وأن ثقافتهم هشة قابلة للاختراق..

إن هذه الافتراءات تخالف الواقع وتناقض الحقيقة، لأمر لا تخفى على أحد، ولقد أدرجت في دراستي هذه سمات الثقافة العربية دون تحيز أو مبالغة.

وهذه الافتراءات التي أشرت إليها ليست باطلة كاذبة في نظرنا فحسب بل في نظر المنصفين من علماء الغرب والشرق ومؤرخيهم، فقد شارك العرب في الحضارة الإنسانية بفاعلية ثمانية قرون وكانوا رواداً فيها خمسة قرون. ومن أراد أن يطّلع على تفصيلات هذه المشاركة والريادة، فإنه واجدها في مصنَّفات ومؤلفات لا حصر لها ولا عد.

ولكن ذلك كله لا يمنع من أن الواجب يقضي بأن نعرف الآخرين بثقافتنا في الماضي والحاضر، ونعطي الصورة الصحيحة، دفعاً لهذا الزيف الدافق من أوساط عدوة حافلاً بالأكاذيب والأباطيل والافتراءات.

ب- تنمية ثقافتنا وتحديثها:

إنه ليس بكاف أن نقف في خط الدفاع، بل أن نسير في مجرى الحياة المتطورة. لقد سبقنا الغرب بعد أن قبس من ثقافتنا الكثير وسار قدماً، ولئن ضاق المقام عن شرح الأسباب والعوامل والمؤثرات، فإن الواجب يملي علينا أن نتخلص مما آلت إليه حالنا وتجاوزه إلى الأفضل والأرقى والأكمل.

وثمة صوى على الطريق:

١- إن تراثنا العربي جزء من هوية الأمة، وهو ذاكراتنا الجماعية والنسيج الذي يشكل الذاتية العربية، وكل نهضة إنما تبدأ منه وترتكز عليه، وصحيح القول: إن من ليس له ماض ليس له مستقبل.

إن معرفة هذا التراث وصونه وتحقيقه والعناية به والتعريف به وإبراز ما فيه من تجليات فكرية وإضافات علمية وإبداعات فنيّة. كل ذلك يأتي بل يجب أن يأتي في طليعة اهتماماتنا.

٢- إن اللغة العربية هي سمة هويتنا القومية الأولى، ووعاء التراث النفيس الذي وصل إلينا من القرون الماضية. وهي لغة قادرة اليوم وفي الغد على التعبير عن مختلف نوازع النفس والفكر وعن المعارف والعلوم والآداب، وإذا ما خُدِمت خدمة صحيحة مستمرة وأغنيت بالمفردات والتعابير التي توجبها مستجدات هذا العصر.

٣- إن العصر -الزمن -هو النبض الحي والمجال الطبيعي الذي يتحرك فيه أبناء هذا الجيل وليس من شيء أشد خطراً على قوم من أن يعيشوا على هامش عصرهم فيكونوا شهوداً لا جنوداً، مشاهدين لا فاعلين، إن لم يكونوا ضحاياها لأنهم الأضعفون في زمانهم.

إننا نعيش في زمن تتفجر فيه المعرفة تفجراً، والعلوم البحتة والطبيعية بخاصة. وأصبح العالم، كما يقال: قرية إلكترونية، مما يختصر مسافات الأرض ويطوّع عباب البحر ويذلل الفضاء للإنسان. إننا بحاجة لنقل ذلك كله ولا سيما أحدثه وأعمقه، إلى لغتنا العربية لنقرأه مترجماً بلغتنا فنستوعبه ونتمثله ونوطنه أرضنا، ثم ننطلق منه من منطلق القدرة والثقة بالنفس فنغنيه ونضيف إليه ونشارك الآخرين صنع المستقبل.

الخاتمـــة:

إن التنمية الثقافية تختلف عن النمو الثقافي، إن النمو شأن ذاتي من طبيعة كل حي، والثقافة كائن معنوي حي، وأما التنمية فهي عمل هادف ومقصود ومخطط له ومنظم ومدعم بالسلطة والخبرة والمال.

إننا نحتاج إلى التنمية لا إلى النمو لأننا في سباق صعب مع الزمن ولأننا نريد أن نواكب العصر.

إن ثقافة قوية غازية في زمن العولمة الزاحفة، وزمن الغزو الفكري الشديد والدفع إلى التطبيع مع دخيل طامع، بمقدورها أن تلغي ثقافة قاصرة أو عاجزة أو جامدة ليس ثمة مَن يُعنى أو في مقدوره أن يُعنى بتطويرها وتنميتها ولكنها لا تلغي ثقافة حيَّة تغتذي لتقوى، وتزهر لتثمر، تطرد الضار الرديء وتتقبل النافع الجيد، تواجه التحديات والصعوبات لتتغلب عليها لا لتستسلم لها.

إننا نحن العرب نملك اللغة الواحدة والتراث الواحد، والثقافة الواحدة، حبذا لو نملك الإرادة الواحدة للعمل البنّاء الواحد ليكون مكاننا تحت الشمس ألقاً زاهياً، امتداداً لماضٍ ألقٍ زاهٍ.

المراجــع

١- كتاب «العولمة: محاولة في فهمها وتجسيدها» بقلم ناهد طلاس العجة، ترجمة هشام حداد وإصدار دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الأولى عام ١٩٩٩.

٢- كتاب «أوراق ثقافية» بقلم شحادة الخوري، إصدار دار الطليعة الجديدة بدمشق عام ٢٠٠١.

٣- «العولمة بين القبول والرفض» بقلم ثناء عبد الله، مجلة المستقبل العربي العدد ٢٥٦ حزيران/يونيو ٢٠٠٠.

٤- «العولمة ثقافية الأبعاد والتحديات» بقلم الدكتور محمد جواد علي، مجلة قضايا استراتيجية، إصدار المركز العربي للدراسات الاستراتيجية العدد ٧أيلول/سبتمبر ٢٠٠١.

٥- «العولمة جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها» تعليم الدكتور عبد الخالق عبدالله، مجلة عالم الفكر العدد الثاني تشرين الأول -كانون الأول/أكتوبر -ديسمبر ١٩٩٩.

٦- «النظام الدولي الجديد في الفكر العربي» بقلم الدكتور حسنين توفيق أبراهيم، العدد الثالث والرابع (كانون الثاني - حزيران) ١٩٩٥.

166

التراث لدى محمد أركون

د. ماجدة حمود (*)

«لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟» تساؤل هز وجدان محمد اركون كما هز وجدان روّاد النهضة من قبل، لذلك كان اهتمامه بالتراث إجابة على هذا التساؤل، فبدا لنا مشروعه الأساسي هو تقديم دراسة علمية للتراث، كي نفهم التراث بشكل أفضل. لذلك ركز على ضرورة استعادة وجه التراث الناصع، وذلك بتنقيته من الأخطاء والأوهام التي شوّهته على مر الأيام، وهذا لن يكون إلا بممارسة النقد المنفتح على آخر الإنجازات المعرفية.

د. ماجدة حمود: باحثة من سورية، دكتوراه في الأدب العربي الحديث، أستاذة في قسم اللغة العربية بجامعة دمشق.

التراث وكيفية التعامل معه:

يرى أركون، كما يرى جان جويس، أن **«الوفاء للأسلاف لا يعني الحفاظ على رمادهم، وإنما نقل اللهب الذي أشعلوه»** وهذا يحتاج إلى إدراك فكري جديد يتصف بالأوصاف الإسلامية والحداثة معاً، يمكننا من استعادة التراث الناصع، ويساعدنا على التخلص من الأخطاء والأساطير التي علقت به على مرّ الأيام، لهذا يبيّن حاجتنا إلى **«النقد المنفتح على آخر مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع وخصوصاً المتخيل أوالأسطورة أو الحقائق السيوسيولوجية الضخمة... (و) إعادة الاعتبار للإنسان والمجتمع بشكل متكامل، اي بكلا بعديه المادي والروحي...»** (١)

لا داعي للخوف على التراث من النقد، لأنّ التراث الأصيل سيصمد مهما كان النقد الذي يتعرض له قوياً وجذرياً، لأن ما قدّمه، برأي أركون، يعدّ أصلاً من عناصر«الوحدة والاستمرارية، إذ ولّد عبر الزمن حساسية جماعية وذاكرة جماعية تغذي حس الانتماء في أعماق كل مسلم.

وهو يلفت نظرنا إلى أن ممارسة النقد على التراث لا يعني على الإطلاق قبول النظريات الاختزالية التي تسعى لتحطيم التراث أو إنقاص قيمته.

وقد بيّن أن سبب إقصاء الفلسفة النقدية في المجتمعات الإسلامية كونها مجتمعات مهددة من الخارج والداخل، مجبرة دائماً على تأسيس نظام أمني خاص، والفلسفة النقدية لا يمكنها الإسهام في هذا النظام، على النقيض يمكن أن تهدده بالأخطار، وحدها الشريعة الصارمة والفعالة في النفوس يمكن أن تكون دعامة لمثل هذا النظام، فهي التي وقفت في وجه الحركات الناشزة «داخلياً» وفي وجه الأخطار الخارجية المتمثلة بالغرب، لذلك **فإن الشريعة تمثل اللغة الوحيدة والنظام القيمي الجاهز الذي يتيح تجييشاً كبيراً وضرورياً للجماهير في كل لحظات التغيير الكبرى** (٢)

رغم هذه الأهمية للتراث، فإن المسلمين عموماً والعرب خصوصاً يجهلونه، أي يجهلون أنفسهم وتراثهم الإبداعي، فهم لا يستطيعون أن يقرؤوه قراءة جديدة، لكي يعرفوا كيف يتعاملون معه ويستفيدون منه، ويتجاوزون ما يعيقهم عن الانطلاق والتحرر.

إن هذه الهوة التي تفصل المسلمين اليوم عن تراثهم الخصب في العصور الكلاسيكية تمثل مشكلة بالنسبة إلى تطورهم الراهن، فهم ، برأي أركون، لو عرفوه جيداً لاستطاعوا أن يعثروا على نقاط ارتكاز صلبة ينطلقون منها بكل ثقة لمحاورة الغرب الأوروبي والتفاعل مع تجربته التاريخية فيستفيدون ويفيدون، لذلك يرى أنه **لايوجد حتى الآن في العالم الإسلامي فكر يجاري الفكر الكلاسي، في مواجهة مشاكل العصر وفقاً لتناسق داخلي، مع اهتمام**

دائم بالعمق مع احترام حق المعرفة ومصالح الجماعة.

ويبيّن أن المسلمين اليوم يعيشون، كغيرهم من الشعوب المتخلفة، كل أنواع التيارات الوافدة، لكنهم عاجزون عن التعبير عن تجربتهم التاريخية بلغة علمية، إنهم يستخدمون لغة متجزئة زائدة أو لغة أيديولوجية مقبولة في الخارج لاتتناسب مع أوضاعهم، لأنها وجدت في مجتمع آخر.

بالإضافة إلى ذلك لاحظ شيوع الأحكام التعميمية المزعجة والتبسيطات السطحية الرديئة والتعبيرات الانفعالية والأوامر الاعتباطية في الخطاب الإسلامي، لهذا نجده يطرح أسئلة هامة: لماذا أخفقت المجتمعات الإسلامية الاتجاهات الإنسية التي شهدتها في الماضي؟ لماذا نشهد في نهاية القرن العشرين الصعود الضخم لإسلام مغلق دوغمائي ومتعصب وأسطوري؟

إنه يدعونا إلى الشرود في كل المسالك بحثاً عن الحقيقة، دون أن نخشى الضياع، لأننا نتمتع بثبات داخلي يجعلنا لانخشى أية صعوبة أو أية مغامرة فكرية للروح، كما يدعونا للنضال في البحث عن الحقيقة دون الادعاء بأننا نملكها، عندئذ نستطيع، برأيه، أن ندرس الإسلام ضمن سياق الحداثة، لنستعيد كل مضامين التراث الإسلامي في إطار أركيولوجيا المعنى (أي الفهم العميق والجذري للمعرفة) وهذا الموقف يشكل بديلاً عن التمجيد الذي يفصلنا عن الواقع التاريخي الراهن.

إذاً إن دراسة التراث دراسة حديثة تعني أن تلجأ إلى تحليله ودراسته دراسة نقدية ليس من أجل تسفيهه، وإنما من أجل تفكيكه وبيان سبب نشأته وتشكله.

وقد لاحظ أن معظم المؤلفين الإسلاميين يؤيدون وعياً خاطئاً، حين يناصرون خطاباً يلبي حاجات المؤمنين البعيدين عن الوعي النقدي، عندئذ يتم تشتيت المعنى، فتضيع فرصة توحيد الوعي الإسلامي، لهذا يدعو الفكر الإسلامي المعاصر إلى تحمل مسؤوليته الضخمة والقيام بمهمة توحيد المعنى، فقد لاحظ أن هذا الفكر ما زال غارقاً في حمأة الصراع السياسي والاقتصادي لأنه ما زال بعيداً عن المراجعة النقدية اللازمة لمسلماته وفرضياته الخاصة بالذات، أي بعيداً عن الفكر المحرَّر والمحرِّر.

ما هو التراث الملزم ذو السيادة والهيبة؟ وكيف يكون؟

من أجل الإجابة عن هذا السؤال نحتاج إلى معرفة بالتسلسل الزمني الدقيق للأحداث والوقائع الصحيحة والشخصيات التاريخية...الخ

ينبغي أن نكتشف كل ذلك بالاعتماد على الطريقة التاريخية الوضعية التي لم تطبق بما فيه الكفاية على التراث العربي

والإسلامي حتى الآن، وهو يلفت نظرنا إلى أنه من الخطأ أن نقطع هذا التاريخ الواقعي الوصفي عن نسغه ودعامته الخيالية والأسطورية الفعالة في كل تراث اجتماعي وثقافي.

إن هذه المنهجية التي يلح عليها في معظم كتاباته تعدّ فتحاً حديث العهد، حقّقته الدراسات الحديثة في علم التاريخ، التي تعتمد أنتربولوجيا الماضي، وهي تساعد في بناء جسور التفاهم بين الشيعة والسنة، وتبني وحدة المسلمين الفكرية والدينية.

كما يلفت نظرنا إلى أن انعدام التسامح بين الطوائف المختلفة لا يعود إلى الدين أو إلى نقص في الفكر الإسلامي، وإنما إلى أسباب تاريخية واجتماعية وسياسية.

كذلك أكد أن الرؤية التقليدية التي نمارسها على التقاليد والأنماط الثقافية التقليدية لا تعني بالضرورة هجرانها، إذ لايمكن، في رأيه، تجديد الفكر الديني عن طريق قطعه بشكل تعسفي عن كل إنجازاته السابقة.

وقد بيّن لنا مأساة الواقع القائم على المتخيل، أي على الوعي الأسطوري، أنه يرفض الاعتراف بالواقع وتعقيداته، فيفاجأ بالتناقض الصارخ والهائل بين المثال والواقع، لهذا بات من الضروري اليوم تنشيط الفكر المهتقل والنقدي ضمن الخط الذي أنتجه كبار فلاسفة المسلمين، لكن مثل هذا الالتزام لم يعد كافياً نظراً لتطور المعرفة، لذلك فإن المهمة المطروحة علينا اليوم، في رأيه هي إعادة المكانة للمنظور المعرفي الذي أسّسه فلاسفة المسلمين ثم فرض النقد الفلسفي عليه من جديد.

ويبيّن لنا من جانب آخر أنه لا يمكن لأي عربي حديث أن ينهض إلا إذا نهضت اللغة العربية وتوسعت تراكيبها وصياغاتها وتنشطت من جديد، فهي مثقلة وتئن تحت وطأة تراث تقليدي تكراري يضغط عليها حتى نسيت عادة التفكير الحر، مع أنها كانت في العصور السابقة أداة للحضارة والفكر.

الخطاب القرآني:

كي تكون دراسة أركون لتاريخ الفكر الإسلامي مرتكزة على أسس قويمة عاد إلى المصدر الأول للتشريع والفكر الإسلامي: الخطاب القرآني، إذ ما زال حيّاً في النفوس، مؤثراً في حياتنا بصفته نظاماً أيديولوجيّاً خاصّاً من الاعتقاد والمعرفة يصوغ مجتمعنا، وقد قسم هذا الخطاب الثقافي الديني المجال العربي إلى مسارين: المسار الجاهلي ومسار الفكر المهتدي بنور الإسلام، ففتح القرآن الكريم «آفاقاً واسعة وجاء بأفكار كثيفة جداً، واستخدم وسائل تعبير استثنائية جداً،

على نحو لا يزال يقدم للمفكرين والباحثين العلميين مواضيع لا تنضب مما يجب ارتياده» (٣)

تبدو فعالية الخطاب القرآني في نظرته إلى الإنسان كونه خليفة الله على الأرض، كرّمه الله على سائر المخلوقات بأن وهبه العقل، وقد لاحظ ورود تسعة وأربعين استعمالاً لفعل (عقل) في مواضع تدلّ على فعل السماع، فعل التذكر والإيمان والتفقه، كل هذه الأفعال مقرونة بالوعي الذي يجعل العقل فاعلاً ومغيراً لحياة الإنسان، إذ ينتقل به من ظلمات الجهل والكفر إلى نور الإيمان.

ورغم ذلك يرى أركون أن «اللغة الدينية مرتبطة بالمنطق الشعري أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني، إنها تغذي الخيال وتهز العاطفة أكثر مما تسجن القارئ في مقولات وتحديدات وقواعد، لهذا السبب فإن تلقيها يختلف فيما لو اتبعنا طريق التعقل أو طريق العاطفة» (٤)

ولكن هل بإمكاننا أن نفصل في تلقي القرآن الكريم العقل عن العاطفة؟ أليست المشاعر تتدخل بصورة أو بأخرى في رؤيتنا العقلية؟!

إن ميزة الخطاب القرآني، باعتقادنا، أنه يجمع مزايا الخطاب العقلاني، فيدهشنا بجمالياته ويهزّ وجداننا بإيقاعاته ويحرك عقولنا بمنطقه، كما أنه من المعروف صعوبة التلقي العاطفي بمعزل عن التلقي العقلي.

صحيح أن الخطاب القرآني يتحدث بلغة تتصف بالعمومية عن أحداث في أمكنة وأزمنة خاصة، ولكن لا نستطيع أن نقول كما يقول أركون بأنه «يستقطب كل الدلالات ويصهرها ويموضعها داخل زمكان مقدس ذي بنية أسطورية تتعالى على الواقع والتاريخ، إنه زمكان متناغم منسجم، متصل لا انقطاع فيه، مقدّس ومقدِّس لكل ما يلمسه»(٥) لكنه، برأي أركون، يتعالى على الواقع والتاريخ، ولكن هل هذا صحيح؟

ألم يتوجه هذا الخطاب القرآني إلى أناس محددين قاوموا الدعوة الإسلامية؟ صحيح أنه لم يذكرهم بالأسماء لكنه حدد صفاتهم (المشركين، المنافقين، الكافرين...) وذكر بعض أقوالهم، أليس الإنسان تجسيداً للواقع؟! ثم كيف يتعالى الخطاب القرآني على التاريخ؟ ألم يلجأ إلى تاريخ الأمم ليحدّث العرب بأخبارهم، فيجعل الحدث التاريخي وسيلة إقناع لهم كي يؤمنوا برسالة الإسلام، وقد يرى بعضهم أن هذه الأخبار هي قصص أسطورية، لكننا هنا لابد أن نشير إلى أن شكلها القصصي لايؤثر على مصداقيتها التاريخية، فالشكل القصصي وسيلة جمالية يقدم عبرها

الحدث ليصبح أكثر تأثيراً بالمتلقي، فيحقق الهدف (العبرة) من سرد الحوادث التاريخية على أكمل وجه.

لعل المشكلة، هنا، أن أركون ينطلق من مفاهيم ومناهج غربيّة بتمكن واضح، لكن دون أن يكون على اطلاع واسع وعميق على جوانب من التاريخ الإسلامي، وكذلك الدين الإسلامي.

لا ننتقص، هنا، من جهد أركون، ولكن نشير إلى بعض الهنات التي وقع فيها، خاصة أنه، عبر دراساته، حاول أن يواجه التيارات التقليدية الإسلامية التي تسيطر على الساحة الثقافية العربية والإسلامية. كما يواجه المستشرقين الذين يتهمون النص القرآني بالمحدودية، وافتقاد البعد الإنساني، فيبين أنه **«انبثقت في الإسلام نزعة أنسية ذات تلوين علماني، ذلك في العصور الوسطى، ولكن هذه الإنسية أجهضت بدءاً من القرن الحادي عشر الميلادي»**(٦) وذلك على أيدي المفسرين، فما يقوله القرآن الكريم منفتح وواسع، إنه أكثر انفتاحاً واتساعاً مما يقوّله إياه البشر، لهذا ليس غريباً أن تتطور، برأيه، الأنتربولوجية القرآنية في اتجاهين مختلفين: إما تحرير الشخص البشري بفضل نزوعه نحو الله **«معيار التعالي والتنزيه الذي تقاس به كل أحكام الواقع والقيمة والمعرفة، وإما استغلال الدين وطاعة الله ورسوله وكل هيبة لمصلحة السلطات والأنظمة القائمة...»**(٧)

إذ قام كثير من الفقهاء بتشويه الخطاب القرآني، وأحاطوه بسياج اعتقادي مغلق، معلنين أنهم يملكون المعرفة بالوحي وبالدين الصحيح، لهذا يرون أنفسهم في أعلى السلم الاجتماعي والثقافي، إذ يجيدون القراءة والكتابة في مجتمع أمي، ويحيطون بالسلطة السياسية.

إن الامتيازات التي تمتع بها بعض علماء الدين مكنتهم من أن يكونوا مبررين للسلطة القائمة ويخلعون المشروعية عليها. أو قادة دينيين وبالتالي سياسيين للجماهير الأمية، وإما مرشدين روحيين للجماعات الأقل عدداً كالجمعيات الدينية والصوفية ذات الانتساب الطوعي للمريد، وهذه المهام الثلاثة التي تبدو منفصلة، برأي أركون، لكنها في الواقع كانت تمارس مجتمعة في تاريخنا.

وقد انتبه أركون إلى أن علماء الدين لم يكن دورهم سلبيّاً في كل العصور الإسلامية، فقد أدوا مهمة نقدية، في الحقبة الأولى من الخلافة الإسلامية (الكلاسية) إذ توجهوا إلى أصحاب السلطة بالوعظ، وبينوا لهم ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية، وقد كانوا محنكين وواقعيين حين لم يلحوا على ضرورة الخلافة، فلم يطالبوا بها أو بإعادتها حين استولى عليها

حكام من أصل أجنبي (حتى الزنوج والمماليك...) لذلك نالوا الوظائف والامتيازات.

لكن الثمن كان باهظاً من الناحية الثقافية والعقلية، فبسبب حرصهم على الحفاظ على الحد الأدنى من استقرار النظام الاجتماعي بفضل الشريعة، فإنهم قد رسّخوا فكراً امتثالياً يستعيد التعاليم التقليدية التي رسّخها الأئمة السابقون، فشاع الاتباع والجمود.

إن أصل المشكلة في رأي أركون أن بعض الفقهاء لم يكتفوا بربط كل الأحكام الشرعية التي أصدروها بأصول إلهية ونصوص مقدسة، بل حوّلوا المعطيات التاريخية العابرة إلى نوع من المعايير المثلى والأحكام المتعالية والمقدسة التي لا تتغير ولا تتبدل.

إذاً الفقهاء - برأي أركون - هم الذين يحددون الأصول ويسبغون عليها الشرعية، وكثيراً ما تكون هذه الأصول مجموعة من الأعراف المحلية التي خلع عليها رداء القداسة، فتكتسب صفة متكاملة، استطاع هؤلاء الفقهاء عبرها أن يدمجوا كل التصرفات الجديدة المفروضة على المجتمع بسبب التطور التاريخي. (٨)

الفكر الإسلامي المعاصر:

رغم أنه في الإسلام لا وجود لطبقة رجال الدين، لكن الفكر الإسلامي مع مرور الزمن أسبغ الهيبة والتقديس على رجال الدين، فلم يتعرض لهم بأي نقد جذري، ولم نجد هؤلاء الرجال يمارسون النقد الذاتي، فيجدون أنفسهم ويطوّرون أعمالهم، فما زالوا مقصرين اليوم عن أسلافهم الذين شكلوا بناء نظريّاً يستحق الإعجاب بالنسبة إلى زمانهم، أما الفقهاء اليوم، فقد بدا التفكير الديني لديهم ضعيفاً أو مقلداً، وبذلك توقفت الإنجازات الفكرية التي قدمها علماء الدين في عصر ازدهار الفكر الإسلامي بسبب توقف الاجتهاد وعدم شيوع الروح النقدية بين المتأخرين من العلماء، لذلك يدعوهم بأن يفعلوا اليوم ما فعله أسلافهم في الماضي، وذلك بأن يعيشوا الحداثة الفكرية ولايكتفوا بالمعاصرة.

إننا بحاجة اليوم إلى علماء دين ومفكرين يمتلكون العلوم القديمة والحديثة، عندئذ يستطيعون أن يؤدوا دورهم كوسطاء ذوي مصداقية يملكون الوعي الإيماني، فلا يعاملون الناس بفجاجة، محترمين مشاعرهم الدينية، ويتواصلون معهم، في الوقت نفسه، على أسس جديدة من المعرفة العلمية الحديثة، متّسمين بروح التسامح والانفتاح و التي ما زلنا نفتقدها اليوم لدى الكثيرين منهم.

إن الانفتاح الواعي على المناهج الحديثة يؤدي إلى التسامح، ويزيل كثيراً من الأوهام، لذلك يلح أركون «على ضرورة أن يأخذ المسلمون بالمنهجية التاريخية، وينظروا إلى أمورهم تاريخياً، عندئذ يتحررون من أوهام كثيرة لا أساس لها من الصحة، فمفهوم السنة والشيعة لم يتبلور معنوياً ومادياً إلا بعد ثلاثة أو أربعة قرون من ظهور الإسلام، ولم يتشكلا تماماً إلا بعد أن تكرست كتب الحديث في كلتا الجهتين: البخاري ومسلم من جهة السنة، والكليني وابن بابويه في جهة الشيعة»(٩)

يلح أركون على حاجتنا إلى الاستفادة من المناهج الحديثة اليوم من أجل إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر، ومن أجل ذلك يحدثنا عن تجربة الشافعي حين ألّف رسالته المشهورة، يقترح فيها وسائل جديدة للاجتهاد للإجابة على ما طرأ في العصر العباسي الأول من ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية، ونحن اليوم بحاجة إلى نقد المعرفة وأصولها، من أجل تناول مسائل الاجتهاد وفق أدق الأساليب والمناهج الفكرية والعلمية.

ويبيّن أركون أن الاجتهاد في القرون الهجرية الثلاثة الأولى مثّل حيوية خلاقة في الحضارة الإسلامية، لذلك يعدّ سمة من سمات الحضارة في أي عصر، ونحن اليوم في أمس الحاجة إليه، رغم ما سيؤدي إلى زعزعة الحقائق الشعبية، وإلى تصحيح العادات الأكثر رسوخاً، وإلى مراجعة لكثير من الثوابت القديمة.

من يجتهد؟ وكيف؟

إن من أهم صفات من يتصدى إلى النصوص المقدسة بالاجتهاد، برأي أركون، أن يكون متمكناً من العلوم القديمة كي لايقوم بتفسيرات خاطئة، وأن يحتاط لنفسه جيداً، فيمتلك الشروط التقنية للاجتهاد، كي يبدو اجتهاده اليوم امتداداً لاجتهاد الأمس وإنضاجاً له.

إنه لا يريد أن يعزل اجتهاد المفكر الإسلامي المعاصر عن إنجازات الأجداد، وهو يرى أن القطيعة مع التراث بدواعي التقدمية والحداثة، والاعتقاد أن بإمكاننا احتقار التراث، دليل السطحية والوهم في التعامل معه، لذلك أكد أن الخطوة الأولى في تناوله هي الاحترام والمعرفة العميقة.

ونظراً لطبيعة الخطاب القرآني المبني على الانفتاح الدلالي بفضل لغته المجازية والرمزية فإننا نستطيع أن نقدم تفسيرات متعددة له، أي أن باب الاجتهاد فيه مازال مفتوحاً.

إذاً المراجعة الأساسية التي علينا القيام بها، برأيه، هي إعادة القراءة التفسيرية للقرآن الكريم اليوم، لأنه الحديث

التـدشـيني الأول في الإسـلام، والذي بني عليـه حـديث تدشـيني آخـر هو تجـربة المدينة، وهكذا فـإن الرسـول (ﷺ) لم يتحدث باسمه الشخصي وإنما عن طريق كلام متعال آت من الله تعالى.(١٠)

إن الاجتهاد في تفسير القرآن يجعله قابلاً للتأقلم مع متغيرات الزمان والمكان، ومما يساعد على ذلك أن القرآن لا يسن التشريعات بشكل تفصيلي من أجل الحياة الزمنية في المجتمع، وهذا يعني بقاء مجال مستقل تستطيع أن تتدخل فيه السلطة السياسية لتنظّم الأمور، أي أن الحياة الدنيوية ليست محكومة كلها بالدين، برأي أركون، عندئذ يكون الاجتهاد مراجعة نقدية لكل التراث الفقهي والتفسيري في الأحكام الشرعية التي صنعها البشر، وبذلك ينزع صفة القداسة عن الفقهاء ويسبغ عليها الطابع التاريخي والواقعي، وهو من جهة أخرى يبرز أن الخطاب القرآني هو النص المقدس الوحيد، ومع ذلك قابل لقراءات عدة، فيؤكد أننا نستطيع اليوم استنباط أحكام تتلاءم مع الحياة الحديثة، ما دام النص القرآني نصّاً مفتوحاً.

إن التراث ليس مجموعة من النصوص التي وصلتنا اليوم فحسب، وإنما مجموعة التجارب التي عاشها أجدادنا، وهو يبيّن لنا أن فـرادة التجـربة النبـوية تكمن في إبداعيتها الرمزية الخلاقة، في حين أن كل ما تلاها من تجارب إسلامية كان تقليداً وتكراراً وليس إبداعاً وتدشيناً.

تتجلى روعة التجربة النبوية في ذلك التوازن المتين «بين التجربة الدينية والعمل التاريخي، فكل عمل مشخص يقوم به النبي (ﷺ) يفتح أمام الناس أملاً سواء أكان الأمر معركة ضد أعداء الله أم قراراً سياسياً أو حقوقياً أو تبديلاً للعبادة القديمة أو للعلاقات الاجتماعية».(١١)

إذاً أبرز مميزات التجربة النبوية هو التجانس الكامل بين المقول والمعيش، أي بين النظرية والتطبيق، وهذا ما تفتقده معظم التجارب الفكرية اليوم.

نلاحظ أنه اختار عنوان كتابه «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال» من كتابين مهمين هما: «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» لأبي حامد الغزالي، وكتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» لابن رشد، ليبيّن ما اتصف به الفكر الإسلامي، في إحدى مراحله، من تفضيل للمناظرة على الفتنة بين المسلمين، فاتخذه قدوة له حين جعل أهم رموزه عنواناً لكتابه، ليدلّ على إعجابه بتفوقهم العقلي واتساع أفقهم وحرية البحث لديهم خاصة في القضايا الدينية الحساسة، ويبيّن كيف اعتمدوا المناظرة في حل الإشكاليات وتقيدوا بالبرهان العقلي دون الانحطاط إلى مستوى الشتائم، أو تشويه أقوال المناظر.

هذه الفضائل التي وجدناها لدى المفكرين التراثيين تحولت إلى نقائص اليوم لدى المفكرين المعاصرين. لذلك يرى أركون وجوب إعادة المكانة للفكر التراثي، فنتعلم منه أصول العقلانية ونبتعد عن الأوهام والتعميمات التي تقع فيها الأيديولوجيات الحديثة.

إنه يلاحظ تأثير الفكر التراثي المنفتح على بنية المجتمع المتشعب في ثقافاته ولغاته، فقد استطاع بفضل روح التعايش التي أشاعها في نطاق المجتمع العربي الإسلامي بأكمله أن يبني دولة موحدة في دينها وثقافتها، وذلك بفضل شيوع الفكر العقلاني والتفتح في ذلك المجتمع، في حين نعاني اليوم من ضغط القوة السياسية، وقوة رقابتها على الفكر والبحث العلمي فيما يخص الإسلام، وهي الآن أشد مما كانت عليه زمن الخلافة أو الإمارة، لم يعد أحد ينجو من عقابها حتى لو قضى عمره في الخارج.

لهذا ليس غريباً أن يتراجع الفكر الإسلامي المعاصر، فيكاد ينحصر في الخطابات التمجيدية التي تخدّر النفوس والعقول لذلك يرى أركون أن مهمة الفكر اليوم التراجع عن مثل تلك الخطابات للإسهام في معركة التطور، ومن أجل السيطرة بشكل أفضل على مصير البشر في كل مجتمع وفي الحركة العامة للتاريخ، وهو لا يدّعي أن كل التغييرات التي أجراها الفكر العلمي المعاصر في المجال العقلي والثقافي هي شرعية فلسفياً، وهي لاتستطيع أن تبطل كل مضامين الثقافات التقليدية، لكنها تجبرنا على إعادة التفكير جذرياً بشروط انبثاق المعرفة وانتشارها وفعاليتها في المجتمعات البشرية.

إن ما نعانيه اليوم هو غياب الفلسفة وتاريخها في معظم الجامعات والمدارس في البلدان الإسلامية، وهذا أفسح المجال لطغيان المخيال على العقل في الخطاب الإسلامي.

وقد بيّن أن العقل حين يمارس دوره اليوم، فإنه يمارسه من خلال تصور محدد عن العالم والكون، أقرب إلى العصور الوسطى، إننا نقبل بخضوع كافة مدارسه للوحي، ولكنه يخضع لجميع المفسرين والفقهاء وينفذ أقوالهم دون مناقشة كونهم أئمة للعقل الذي يهدي إلى الطريق المستقيم، لذلك يحدد لنا أهم العوامل التي تشكل الإنسان في الإسلام (القرآن الكريم، الشعائر الدينية التي أدخلها القرآن ثم وسعّها وضخمها الخطاب الإسلامي، تأسيس دولة مركزية مهمتها الدفاع عن الدين الحق، واستمداد شرعية وجودها منه) وبذلك نشأ متخيل ديني سياسي أثناء المرحلة التأسيسية للإسلام.

يبدو لنا أن أركون قد وقع أسير

المفاهيم المغلوطة في محاولته تفهم طبيعة الفكر، الذي يؤسسه الدين الإسلامي، إذ نجده يرى هذا الدين متخيلاً أسطورياً، ويجعله أقل تطوراً من الفكر الإيجابي الواقعي، لكنه أكثر قوة وتأثيراً.[12]

إننا حين نمعن النظر في الفكر الديني نجده يقرن الواقع بالمتخيل، أي يجمع الدنيا والآخرة معاً (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً).

ولو تأملنا الخطاب القرآني بكونه المرجع الأول للمسلمين لوجدناه يقرن باستمرار الإيمان بالله بالعمل الصالح، لذلك لاحظنا تكرار الآية الكريمة «الذين آمنوا وعملوا الصالحات» ثمان وأربعين مرة في القرآن الكريم، فهناك فرق بين الخطاب القرآني وبين التفسير الذي يشيع بين الناس أحياناً، وبذلك وقع أركون بما كان قد حذّرنا منه سابقاً!

ولم ينسَ أن يتوقف عند الانحرافات الفكرية التي تعرض لها الدين على يد الحركات الأصولية المتطرفة، التي اتخذت الدين قناعاً ترهب به خصومها، وتصل إلى أهدافها بفعالية أكبر، فتحول الإسلام إلى مجرد طقس شعائري أو شعارات أيديولوجية وعلامات على الهوية الاجتماعية والثقافية، فبات الإسلام وسيلة احتجاج ومطالب سياسية، وبذلك ينسى البعد الروحي المتعالي لكي يصبح مجرد غطاء أيديولوجي مليء بالرهانات المادية والتكنيكية.[13]

مع تشوه الفكر الإسلامي المعاصر يعلن أركون عن حاجتنا لنقد العقل الإسلامي، وهذا لا يعني المساس بالتجربة الروحية الكبرى للإسلام الحنيف، وإنما يعني نقد التجسيد التاريخي والتطبيقي للمبادئ المثالية والروحية، إذ إن هناك المثل الأعلى الذي أوجده التطبيق، فقد تجسدت مبادئ الدين على أرض الواقع في زحمة الصراعات العقائدية والسياسية وتضارب المصالح والتنافس على المال، مما أدى إلى انحرافها عن مسارها النزيه، لهذا يجب على الفكر الإسلامي المعاصر تخليص التجربة الروحية الإسلامية الكبرى من كل ما علق بها من شوائب على مدار التاريخ.

إذاً حين نضع التجربة الفكرية التراثية على محك النقد التاريخي الصارم نتبيّن نقاط التمفصل بين الوحي والتاريخ، ونفهم أن التركيبات الدينية بأنواعها (تفسير، فقه، علم، علم الكلام...) هي من صنع البشر، لذلك بإمكاننا أن نخضعها للبحث التاريخي، وهذا ما فعله أركون خلال دراسته التطبيقية لتفسير الطبري، ولعلم أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ.[14]

إن المأخذ الأساسي على المؤلفين المعاصرين، في رأي أركون، أنهم لا يكادون

يحللون الفعل الأخلاقي على طريقة الفلاسفة، فهم يكتفون بإحياء ذكرى الشخصيات والتجارب والكلمات والاستشهادات ونماذج سلوكية تستثير أنواع المحاكاة الغريزية.

إنه يريد أن يحررنا من الرؤية الضيقة للتراث، ويفتح مجال النقاش حولها، كي تصل إلى تصور جديد له، نستطيع على أساسه تجديد الفكر العربي الإسلامي فنصبح أقدر على مواجهة مشاكلنا.

وقد بيّن أن النهوض الفكري بحاجة إلى تشجيع البحث العلمي، الذي ما زال متأخراً بسبب تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ السبعينات، أما الأدبيات النضالية فهي على النقيض من ذلك وافرة (من أمثال طه حسين، أحمد أمين، سلامة موسى...) وإن لم نعد نجد لهم اليوم مثيلاً!

صحيح أن معظمهم كان مقلّداً للنماذج الغربية، وكثيراً ما اتهموا من قبل خصومهم بالخضوع الاستلابي للغرب وخيانتهم للقضية القومية (كما فعل سلامة موسى حين رفض التراث واللغة الفصيحة) لكن أركون بيّن أن هؤلاء المثقفين الليبراليين قد قذفوا بتحديات جديدة وطرحوا مشاكل جديدة، في حين راح المثقفون التقليديون يؤيدون باسم «الثورة» مواقف الفكر الارتدادي وأساليبه[15]

إن أزمة العقل العربي المعاصر لن تتجلى إلا بدراسة علمية تبرز الإنجازات التي قدّمها روّاد النهضة من جهة وتبرز من جهة أخرى الأخطاء التي وقعوا فيها، كما تكمن أزمة الفكر الإسلامي المعاصر في تضييق الحقل العقلي ليصبح امتداداً للخطاب الأيديولوجي، الذي يعين للإسلام وظائف مضادة للروحية «**فهو ملجأ لهوية المجتمعات المادية وللمجموعات العرقية الثقافية التي اقتلعتها الحداثة المادية من بناها التقليدية وقيمها، وهو أيضاً ملاذ لجميع القوى الاجتماعية، التي تحميها الحصانة الدينية، وهو أخيراً وسيلة للذين يريدون الاستيلاء على السلطة المدنية واستبعاد المنافسين، هذه الوظائف، كما نرى، سياسية واجتماعية وبسيكولوجية في جوهرها**»[16]

التراث والاستشراق:

يبيّن أركون أنه إلى جانب حاجتنا إلى نقد الفكر العربي، نحن بحاجة إلى نقد الفكر الغربي (الاستشراق) خاصة حين يتعامل مع تراثنا، لهذا نجده يتوقف عند علاقة الإسلام بالغرب منطلقاً من حقيقة أن الفكر العربي منذ القرن الثامن وحتى القرن العاشر (ق٢ - ق٤هـ) ارتاد المشكلات ذاتها التي تطرق إليها الفكر الإغريقي، الذي شكّل أساس النهوض الغربي.

إذاً من الخطأ، في رأيه، أن نفصل

الشرق عن الغرب من الناحيةالفكرية، لأن الفكر الإنساني واحد، لهذا نجد الغرب قد أخذ النزعة العقلانية التي انجبها الفكر الإسلامي (متمثلة بابن رشد) وسار على دربها كما سار على درب الفكر الإغريقي، لكن ظاهرة الاستعمار وتّرت العلاقة الفكرية وخلخلتها بين الشرق والغرب، وأشاعت بين العرب ضروباً من عدم التوازن النفسي والاجتماعي والاقتصادي، مما أدى إلى رفض الفكر الغربي، ورفض لكل ماهو جديد، دون أن تعوّض هذه الظاهرة بإنجاب فكرة قادرة على تجاوز الفكر الغربي الواثق من نفسه.

ويوضح أركون أن هذا الفكر الغازي لن يعترف بنقاط ضعفه، ولن يعمد إلى تقويمها إلا إذا انتصرت حركات النضال، وبدأ الفكر العربي يحاور الفكر الغربي نداً لند، لذلك بإمكاننا أن نعدّ أركون أحد المحاورين معه اليوم، إذ إن إقامته في المجتمع الغربي (فرنسا) وتعمّقه في الفكر الغربي قد ساعده على أن يبدأ مع الغرب مناقشة علمية مفتوحة. فيبيّن لنا الأخطاء التي وقع فيها المستشرقون، حين قسّموا الإسلام إلى عدة أنواع (لاهوتي، اجتماعي، تاريخي) ومثل هذه النظرة تتصف بالمحدودية والقسرية، إنها تعزل جانباً من جوانبه، وتراه متجسداً في هذا الجانب فقط، ويبيّن أن دراسة الظاهرة الدينية لن تكون مجدية إلا إذا استعنا بمناهج متنوعة (نفسية، اقتصادية، سياسية، فكرية) أي بكل ما يشكل المجتمع.

وقد وجدناه يرد على ادّعاءاتهم بأن الحركة الإنسية محصورة بعصر النهضة الأوروبية، ويبيّن أن الحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها في القرنين الثالث والرابع الهجري عرفت هذه الحركة، إذا استطاع الأدب أن يستقطب الثقافة العربية، لأنه يستخدم كل العلوم المعروفة آنذاك (في اللغة والتاريخ والجغرافية والعلوم والفلسفة) بل وجدنا هذا المفهوم للأدب لدى المتخصصين في المعرفة الدينية (المحدثين، المتكلمين، والفقهاء).

وهو يرد على المستشرقين الذين يرون الفلسفة العربية مقلّدة للإغريقية، دون أصالة وابتكار، فهي **«إعادة تحيين وتجسيد لهذه الفلسفة في سياق وظرف آخر (ضمن سياق القرن الرابع الهجري وظروف المجتمع البويهي، وبالتالي فمن المشروع القول بأن المصادر العربية المكتوبة مباشرة حتى لو كانت ستعيد النصوص الإغريقية حرفاً حرفاً، هي افضل وسيلة للتعبير عن المصادر الحية للقلق الفلسفي (بمعنى أنها مرتبطة بعصرها وبظروفه وحاجياته وقلقه أكثر مما هي مرتبطة بالإغريق حتى لو قلدتهم حرفياً»**(١٧) حتى إن المسلمين أجروا تحويراً على فكر أرسطو فاقتلعوه

من ماديته أو تجريبيته العلمية وأسبغوا عليه الصبغة الدينية.

يلاحظ أنه وضع ظاهرة الاستشراق على محك النقد، كما فعل ادوارد سعيد في كتابه (الاستشراق) فاستطاع أن يبيّن أن الاستشراق خطاب غربي عن الإسلام صادر عن اختصاصيين باللغات الشرقية، لذلك تحدث المستشرقون عن الإسلام بفرضيات مسبقة ومسلمات لاهوتية وأيديولوجية خاصة بثقافتهم، ويبيّن لنا أن التزامهم المعرفي هو التزام كل باحث آخر غير مختص بالاستشراق يدرس المجتمعات المسيحية الأوروبية أو الغربية.

إنه يدعو المستشرقين والعرب إلى مقاربة الظاهرة الدينية مقاربة محسوسة ترفض التحديد المسبق، إنها مقاربة إيجابية ومنفتحة وواقعية، ومن أجل ذلك يعلن أركون بأننا «مضطرون لخوض المعركة على أرض الواقع، فهي ليست معركة وهمية، أو تجريدية تجري بين المثقفين المنغلقين في أبراجهم العاجية»(١٨)

يمكن للمرء أن يلاحظ عدم مبالاة المستشرقين بمصير المسلمين والمجتمعات الإسلامية عندما يدرسون الإسلام أو يكتبون عنه، «فهذه ليست مشكلتهم، كما يقولون صراحة، إذ تقع على عاتق المسلمين مهمة التجديد وزحزحة الحدود التقليدية لفكرهم ومعارفهم».

وهكذا نجد أن دراسات المستشرقين بعيدة عن ساحة همومنا المعاصرة، تدور حول عروض باردة ومتحفظة وسردية وصفية عن الإسلام، إنها تقدم صورة جامدة عن إسلام ريفي متخلف ومنغلق جزئيّاً على عقائده وصيغه الكلاسية المستخدمة بشكل بائس في الشعارات الأيديولوجية الحالية، ولا ينسى أن يحدد لنا إلى جانب هذه الصفات الكلاسية للخطاب الاستشراقي صفات الخطاب الثوري، الذي يتجلى بمقالات تبجيلية مناضلة تدافع عن الإسلام بشكل منافق ومكرّر.

ويلاحظ أركون أنه حتى حين يستخدم المستشرقون المناهج الحديثة في دراسة المجتمعات الإسلامية (كالمنهج اللغوي والمنهج التاريخي) نجدهم يضلون الطريق، لأنهم حذفوا واحتقروا كل الحكايات والقصص التعظيمية التي تمتلئ بها السيرة النبوية، واهتموا بالوقائع المثبتة تاريخياً فيما يخص سيرة النبي (ﷺ) أو سيرة الأئمة... فافتقرت البحث كثيراً، إذ أهملوا مسألة المتخيل ودوره في التاريخ.

إنه يبيّن أن التاريخ لا تصنعه الأحداث والوقائع التي حصلت بالفعل، وإنما تصنعه أيضاً أحلام البشر وخيالاتهم التي تشكل بحد ذاتها قوة تضغط على مسار التاريخ وتحركه.

كما يأخذ أركون على المنهجية الاستشراقية وضعيتها المسرفة وماديتها الحرفية التي ترفض أن تأخذ بعين الاعتبار مسألة العامل النفسي أو الإيماني، مع أنه يوضح أن دراسات المستشرقين للتراث الإسلامي بإمكانها أن تأتي بنتائج دقيقة نظراً لتمتعها بحرية البحث فهي بمنأى عن تهمة الإلحاد[19] وهذا ما لم تستطعه لعدم نزاهتها أو تخلصها من أفكارها المسبقة، وعنصريتها.

إن كثيراً من المستشرقين لا يكتفون بالإساءة إلى ماضينا، وإنما نجدهم يحاولون تدمير ثقافتنا في الحاضر، فيمنحون درجة الدكتوراه لطلاب عرب ومسلمين دون تأهيل حقيقي!

وقد حدد لنا اتجاهات عامة تميز المستشرقين، منها إهمالهم للجمهور، فمثلاً **«عندما أحس الوعي الجماعي بالحاجة إلى إعادة الصلة بالإسلام بصفته منهج حياة وغذاء روح، راحوا ينزعون الشرعية والقدسية عنه، ويسردون الوقائع بشكل ناشف (من المعروف أن هذه الممارسات خاصة بالعلم الوضعي الذي ساد القرن السادس عشر) وعندما اندلعت حروب التحرير الوطنية راح المستشرقون يقولون بأن المجتمعات المستعمرة هي قبلية، وبالتالي لا تقبل بوجود حكومة مركزية، ولو بوحدة وطنية قومية، ولا بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، وكلها أشياء أتاحت ولادة الدولة القومية الحديثة في الغرب، وعندما استخدم المسلمون الإسلام لشن ثورة اجتماعية وسياسية، راح الغرب أو الاستشراق يسهب في الحديث عن تزمت الإسلام وتعصبه»**[20]

وبذلك رسموا صورة مظلمة للإسلام تنزع عنه كل إيجابية، إنه الإسلام كما يريدونه، لذلك بإمكاننا أن نعدّهم أحد المسؤولين عن تشويهه في وسائل الإعلام الغربي، وتقديمه بصورة كليشهات معروفة عن تعدد الزوجات والطلاق والجهاد (الإرهاب) والإرث، باختصار أصبح ديننا في الغرب صورة للعنف والتعصب الديني!!

يلاحظ المرء أن معظم المستشرقين ينطلقون من نظرة استعلائية غير علمية، رغم ادّعاءاتهم الموضوعية! لعل كثيراً منهم ما يزال يرزح تحت ثقل النظرية العرقية والعنصرية التي تنفي الآخر، وترى في العرق الآري عرقاً متفوقاً على السامي، كما يزال يرزح تحت عبء ذاكرة الحروب مع المسلمين منذ معركة بواتييه إلى هزيمة الصليبيين وتحرير بيت المقدس على يد صلاح الدين!

الحداثة والتراث:

لايمكن أن ننظر إلى العلاقة بين الحداثة والتراث بمعزل عن العلاقة المتوترة مع الغرب، وقد رفض أركون مقولة «كلما

اشتد التاريخ (كما في عصر الغزالي مع عصر الصليبين، أو عصر الأفغاني وعبده مع الهجمة الإمبريالية الغربية) ازداد البون بين الدين والدنيا، وأصبح بذلك تدخل المصلح الذي سيكون جهده الفكري في إعادة التجانس إلى المكان والزمان الديني حيث يستطيع المؤمنون الرجوع إلى استخدام مبادئ تميز المعنى من اللا معنى، الخير والشر، الصواب والخطأ... في حياتهم، وفي هذا المنظور لا يقوم التقليد على محاكاة حرفية»(٢١)

يتجلى دور المصلحين الدينيين في تقديم الصورة الحقيقية للإسلام، خاصة مع اشتداد الغزو الأجنبي، فيبرزون جوهر الدين الإسلامي الذي يقوم على العقيدة والعمل، بعد أن ركن المسلمون إلى طقوس العقيدة ونسوا مبادئ العمل بها، فكان على المصلحين تذكير المسلمين بقيمة العمل والجهاد ليستطيعوا الحفاظ على وجودهم وهويتهم.

وقد أبرز لنا أركون أنه في وقت الضغط الاستعماري، بدت بوضوح القطيعة التاريخية للمسلمين مع التراث العلمي والثقافي للمرحلة المبدعة والمنتجة من تاريخهم، ولهذا السبب بالذات وجدنا بعض الإصلاحيين من أتباع الحركة السلفية ينشرون رؤية أسطورية خرافية عن الإسلام الأولي والحضارة الكلاسيكية التي أثارها، فطغت هذه الرؤية الخرافية والنزعة الرومنسية والحنين للمجد الضائع، ولم تترك أي مكان للبحث العلمي والنقدي البناء، ثم جاءت الأيديولوجيا القومية في القرن العشرين لكي تقود نضالات التحرر الوطني، فزادت من حدّة القطيعة المعنوية مع التراث المبدع، في الوقت الذي تدّعي فيه الانتساب إلى الماضي المجيد، خاصة على الصعيد العلمي... مع أنه، كما يرى أركون ما زال تاريخ العلوم، بشكل خاص، المجال الأقل اكتشافاً ودراسة من كل جوانب التراث حتى يومنا هذا.(٢٢)

إننا نعاني من الانفتاح الجزئي على التراث، أي على جانب من جوانبه وإهمال الجوانب الأخرى (التي هي أقرب ما تكون لمفهوم الحداثة اليوم) كما نعاني من الانفتاح الجزئي على الحداثة الغربية، إذ نأخذ الجانب المادي ونهمل الجانب الدستوري والفكري.

ويبيّن أركون أن النظرة إلى التراث تختلف حسب تكوين الباحث الفكري والمنهج الذي يتبناه، فإن باحثاً ينتسب إلى المنطق القياسي وإلى التاريخ المروي المستند إلى الوثائق المكتوبة فحسب، يختلف عن باحث ينتسب إلى المنهج الفلولوجي الذي يعلم أن نصاً ما لايمكن أن يكون له إلا معنى واحد، في حين نجد باحثاً آخر ينتسب إلى المنطق الجدلي وإلى التاريخ

المنفتح على كل إشكاليات وإنجازات العلوم وعلى الألسنيات وعلى النقد المعرفي...الخ سيختلف عن كليهما.

إذاً إن الجرد الشامل للتراث لن يفيدنا إذا وقفنا مفتونين أمام غناه، لذلك من الأجدى لنا أن نتساءل: كيف نقرؤه، أو كيف نعيد قراءته؟ وقد بيّن أنه من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث التاريخي والتراث الأسطوري. (٢٢)

هنا يكاد يحس المرء تناقضاً، لدى أركون، بين ما ذكره قبل قليل في أن علينا أن نتخلى عن الإطار الثنائي للمعرفة أي العقل ضد الخيال، والتاريخ ضد الأسطورة، العقل الحديث بدأ يعيد النظر في الأسطورة، في وظائفها النفسية والثقافية، بكونها تشكل استراتيجية شاملة للمعرفة، يكون فيها العقلاني والأسطوري في حالة تفاعل وتداخل، ولعل هذا التناقض بسبب تطور نظرته للأسطورة مع الزمن وازدياد معرفته، فقد تبيّن لنا رفضه الخلط بين التراث التاريخي والتراث الأسطوري في كتابه «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» الذي ألّفه، باعتقادنا، قبل كتابه الذي يدعو إلى النظرة التي تجمع بين التاريخ والأيديولوجيا «الفكر الإسلامي، قراءة علمية».

وقد يبيّن لنا أركون أنه نشأت مواجهة بين التراث والحداثة منذ القرن التاسع عشر، يدعونا اليوم إلى نبذها، فبدلاً أن نتحدث عن تناقض تبسيطي بين التراث والحداثة، فإنه من الأنسب أن نستكشف مستويات المجابهة الفعلية وأشكالها سواء من ناحية التراث أم من ناحية الحداثة، و«مثل هذا الاستكشاف يمثل حقلاً آخر للبحث والتأمل ابتدأ الفكر الغربي بالكاد أن يباشره» على حد قوله.

إنه يدعونا إلى نبذ الانفعال في التعامل مع التراث، واستخدام العقل الذي الذي يحلل نقاط الصراع بين التراث والحداثة، ويدرس أنماط المواجهة بين الفكر التراثي والفكر الحداثي، عندئذ يتوصل إلى جوانب اللقاء بينهما وجوانب الاختلاف، مما يغني التراث والحداثة معاً، أي يغني النظرة المتطورة فيزيدها أصالة وانفتاحاً على العالم، وتتخلى الذات الإسلامية عن انغلاقها وتضخمها.

وهو يوضح لنا أن هذه المشاعر المتضخمة التي تنتاب الذات الإسلامية (الأنا الفردية والأنا الجماعية) تشكلت بسبب الصدمات التي واجهتها إثر احتكاكها بالحضارة الحديثة.

إن هذه الظاهرة ليست مقصورة على البلدان الإسلامية فحسب، وإنما نلمسها أيضاً في بلدان العالم الثالث، الواقعة تحت الضغط الهائل لعملية التحديث والتصنيع، لكن مما زادها حدة في البلاد الإسلامية

أنها تعاني من انقطاعين تاريخيين لم يعالجا حتى اليوم:

١- انقطاع الإسلام الحديث بالقياس إلى الإسلام الكلاسي في أعلى ذراه الفكرية والإبداعية.

٢- الانقطاع التاريخي للعالم الإسلامي بالقياس إلى أوروبا الحديثة التي تشكلت بدءاً من القرن السادس عشر. (٢٤)

وقد لاحظ أركون أنَّ ثمة خوفاً لدى المؤمنين التقليديين من الانخراط في العلوم الحديثة (الألسنيات، علم الإنسان، التاريخ...) لأنهم يرونها نقيضاً لإيمانهم، فيبيّن لهم أنه لا خوف على إيمانهم، فهذه العلوم لا تؤدي بالضرورة إلى ضياع الإيمان، بل توصل إلى إيمان جديد أكثر اتساعاً ورحابة من الإيمان السابق الذي قد يكون، في بعض الأحيان، ضيقاً ومتعصباً.

كما أن مثل هذه العلوم تتيح للأديان أن تعبر عن نفسها بطريقة تتجاوز فيها تلك المماحكات الجدالية التي تفصل بيننا وتقسمنا.

إن ما نحتاجه اليوم، باختصار، هو توسيع آفاق المعنى، شرط أن يكون هذا التوسع مبنيّاً على العقل، فنقدّم للوجود تراثاً حيّاً وأصيلاً يحررنا ويدفعنا إلى الأمام، ويساعدنا في مهمتنا هذه أن الدين الإسلامي دين حياة وعمل، إنه يجمع بين الدنيا والآخرة، ولكن المشكلة تبدو فاقعة حين يسيطر الجهل والفقر على الناس، عندئذ قد تسيطر أفكار الزهد والتواكل، وعلى هذا الأساس نجد أركون يدعو إلى ضرورة دراسة الحياة الدينية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة بحيث تشمل أبعاد العلاقة بين الدين والمجتمع والتاريخ.

خاتمة:

حاول أركون، عبر مؤلفاته، أن يفتح طرقاً جديدة في دراسة الفكر العربي الإسلامي، كي يوجه الأنظار نحو الطرق المستحدثة في التفكير والاتصال بالتاريخ وتفهم ما يجري في مجتمعاتنا المعاصرة.

إنه يريد أن تستفيد المجتمعات الإسلامية من مناهج الفكر المعاصر، لذلك نجده يدعو الباحثين العرب إلى استخدام العلوم الإنسانية الحديثة (النقد الاجتماعي، النقد النفسي، الأنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية...)

وبما أن أركون ولد في مجتمع إسلامي، لهذا نجده، رغم أنه يقيم في فرنسة، يحاول أن يعيش تضامناً روحياً وفكريّاً مع مجتمعه الأصلي، إنه يهدف عبر أبحاثه ليس ممارسة مهنته الجامعية فقط، بل القيام بدراسة نقدية للفكر الإسلامي، لذلك حدّد بعض الشروط لممارسة فكر مسؤول إسلاميّاً وعقليّاً اليوم، أي

ممارسة فكر حر ومستقل ومرن بلا شروط، فكر نقدي بالمعنى الفلسفي والعلمي للكلمة، فكر يهدف إلى التمييز والبصيرة والفطنة.

وهو يريد أن يفتتح مثل هذا التفكير في حياتنا الثقافية عن طريق بث الحيوية في تراثنا، إن ذلك لن يكون إلا باستيعاب العلوم الحديثة، وقد بدأ بإعادة التفكير بالإسلام بصفته معياراً أعلى للوجود، ليبرز الإساءات التي تعرض لها الدين الإسلامي حين تدخلت السلطة السياسية، وحاولت أن تقضي بقواها المادية على سيادته الروحية.

إنه يريد أن نعلم بما حصل في التاريخ، وفي المجتمعات الإسلامية، وأن نعترف بحقيقة ما حصل لا أن ننكره ونتعامى عنه.

إن المنهجية التي تحظى باهتمامه اليوم هي منهجية علم النفس التاريخي، لهذا يركز اهتمامه على إبراز أهمية الخيال والمخيال الأسطوري والوعي الجماعي باعتباره عاملاً أساسياً ومحركاً في التاريخ الإسلامي، بالإضافة إلى الاقتصاد والماديات.

وهو يحاول أن يفكك النص ألسنياً، كي يعرف كيفية تشكّله، وبذلك يتعامل معه على صعيده الأول المباشر: صعيد اللغة العربية، ولحظة تشكّل الدين الإسلامي، أي يحاول أن يلتمس الدين النقي بعيداً عما علق به من أساطير وأوهام أو تفسيرات الآخرين.

إذاً يلجأ إلى المنهجية التفكيكية لأنها تساعده على تحرير الروح الإنسانية من كل ما ينحرف بها عن جادة الحقيقة، وذلك من أجل إعلاء لغة العقل والإسهام في إزالة كل مايقهر الروح من ظلم وعنف واستلاب وعدم مساواة وتعصب.

وبذلك يضع نفسه خارج الصراعات المذهبية قديمها وحديثها، وينطلق من نقطة جوهرية بالنسبة إلى المؤرخ أي من تلك النقطة التي تبدأ بالفهم والتعمق لمعرفة كيف مارست الروح البشرية عملها، وكيف أكدت ذاتها عبر التاريخ ضمن شروط اجتماعية متغيرة.

لعل انتماءه للشرق يبرز أوضح مايكون حين يبيّن أنه لا شيء يمكن أن يعوّض الحاجة الدينية، إذ لا يمكن أن تحلّ الفعاليات الجميلة (الفن، الموسيقى، الرياضة، السينما...) محل الدين، إنها تفيدنا في تمضية الوقت وترفيه أنفسنا، دون أن نلمس غائية عميقة ذات صلة بالوجود الإنساني دائماً، لكن ميزة الخطاب الديني تظهر بتأكيده الدائم على هذه الغائية، إذ إن الجل المؤمن يرى أن هناك مقصداً أعلى وغاية لكل ما يفعله، لأنه سيبعث يوماً من القبر ويواجه ربه، ليعيش حياة أبدية بعد أن يحاسب على كل ما فعله في هذه الدنيا.

وقد ملأ العمل العلمي حياته وأغناها

إلى درجة لم يشعر فيها بالفراغ، فهو يعيش حيوية الحياة وجوهرها، لهذا لايمكن لمشاعر العدمية أن تنتابه، وقد انعكست هذه الحيوية على أبحاثه، فقد خاض عبرها معركة على جبهتين:

الأولى جبهة المسلمين التقليديين الذين يرفضون تطبيق المناهج الحديثة الفلسفية والنقدية على الإسلام، بل نجدهم يتهمون من يطبقها بالكفر والإلحاد.

أما الجبهة الثانية: فهي جبهة المستشرقين الذين يشتركون مع المسلمين التقليديين في رفضهم القيام بأي تحليل يعتمد التفكيك، بحجة أنهم ليسوا مسلمين ولا يريدون التدخل في الشؤون الإسلامية، وإنما يريدون اتخاذ موقف موضوعي محايد!

حاول أركون أن يثبت لهذين الفريقين أن استخدام المناهج الحديثة سيدفع الفكر الإسلامي نحو العمق، ويبعد عنه الزبد الذي يذهب جفاء، ويبقى ماينفع الناس.

نعتقد أن أركون أحد المفكرين الذين يرفعون شأن الإسلام وحضارته في المحافل الدولية والمؤتمرات العلمية والثقافية، والأهم من ذلك أحد الذين يرفعون من شأنه عن طريق الدراسة التحليلية والبحث العلمي بعيداً عن التكرار والتقليد الأعمى.

الحواشي:

١- محمد أركون «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي» ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩١، المقدمة ص٥-٦.

٢- محمد أركون «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص٢٩٨ بتصرف.

٣- محمد أركون «الفكر العربي» ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط٣، ص١٧٨.

٤- المصدر السابق نفسه، ص٢٧.

٥- محمد أركون «الإسلام الأخلاق والسياسية» ترجمة هاشم صالح، منشورات اليونسكو، بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص٢٢.

٦- محمد أركون «العلمنة والدين في الإسلام»، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٥» ص٤١.

٧- «الإسلام، الأخلاق، السياسة» ص١٥٥.

٨- محمد أركون «من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟» ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣، ص١٢٨، بتصرف.

٩- محمد أركون «الفكر الإسلامي: قراءة علمية» ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ص٢٨٢.

١٠- «العلمنة والدين» ص٤٥ بتصرف.

١١- «الفكر العربي»، ص٤٠.

١٢- «الفكر الإسلامي» ص١٢٨، بتصرف.

١٤- «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي» ص٨، المقدمة بتصرف.

١٥- «تاريخية الفكر»، ص١٥-١٦، بتصرف.

١٦- محمد أركون «نافذة على الإسلام» ترجمة صياح جهيم، دار عطية، بيروت، ط٢، ١٩٩٧، ص١٧٢.

١٧- محمد أركون «نزعة الأنسنة في الفكر العربي» ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص٢٤٧.

١٨- «العلمنة والدين»، ص٥١.

١٩- «من الاجتهاد إلى نقد العقل العربي الإسلامي»، ص٣٢، بصرف.

٢٠- «تاريخية الفكر الإسلامي»، ص٢٥٢.

٢١- «الفكر العربي»، ص٦٦.

٢٢- «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد»، ص١٥٤-١٥٥، بتصرف.

٢٣- «تاريخية الفكر»، ص٥٨، بتصرف.

٢٤- المصدر السابق، ص١٢٤.

❖ ❖ ❖

الحروفية العربية وتجاربها

د. محمود شاهين ❖

مع أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، اجتاحت شعوب العالم، موجة البحث عن الهُويَّة المحلية وتأكيدها في الثقافة والأدب والفنون، ومن بين هذه الأمم، أمتنا العربية التي عانت من الاستعمار القديم والحديث، ولا تزال تعاني من مخلفاته وتحدياته وأشكاله الأشد خبثاً وخطراً.

ولتأكيد هذه الهُويَّة في الأثر الفني التشكيلي الحديث، وجد الفنان العربي المعاصر نفسه، أمام خيارين رئيسين: فإما أن يُحقق هذه الهويَّة، عبر الموضوعات والمضامين والملامح

(❖) د. محمود شاهين: أستاذ الفنون الجميلة بجامعة دمشق وناقد تشكيلي ينشر أبحاثه في الدوريات المحليَّة والعربيَّة وله عدة مؤلفات.

الإنسانيّة العربيّة الخاصة، أو عبر معطيات تراثيّة عربيّة وإسلاميّة محددة، تجلت في أكثر من منحى واتجاه، لعل أبرزها وأهمها، القدرات التشكيليّة والتعبيريَّة المتميزة للحرف العربي، إضافة إلى المعطيات الزخرفيّة التي طالما اقترنت به، وتكاملت معه، وهكذا ولد اتجاه فني تشكيلي عربي معاصر قائم بذاته أُصطلح على تسميته بـ "الحروفيّة" يُغطي الآن كافة الحيوات التشكيليّة العربيّة المعاصرة، بإيقاعات متفاوتة الحضور والفعل، متلونة الشكل والصياغة، يشتغل عليه اليوم عدد لا بأس به من الفنانين التشكيليين العرب الأكاديميين والهواة، وكلهم يرفعون يافطة أساسيّة تتلخص في العمل على خلق أثر فني تشكيلي جديد، يوفق بين عصر انتهكته الخروقات التقانيّة الهائلة، وتراث عريق، اختلفت النظرة إليه وتعددت، لكن الجميع أقرَّ، بأهمية وضرورة التمسك به، خاصة في هذا العصر الذي تعمل فيه جهات عدة لاقتلاعه وإلغائه، ليس في بلادنا العربيّة فحسب، وإنما في كافة البلدان المالكة لمثل هذا التراث المُشكّل لهويتها وخصائصها ومقومات تفردها، تمهيداً لسيادة "العولمة" واجتياحها لكافة الشعوب والأمم، بهدف تحويل الإنسان المعاصر، إلى متلقٍّ يملك جاهزيّة دائمة للتحرك وفق توجيهات المُستَغلين ومصالحهم.

اختلفت النظرة إلى الحروفيّة وتعددت، من قبل الخطاطين والفنانين التشكيليين العرب. بعضهم رحب بها وشجعها ورآها الطريق الأمثل لتحقيق مقولة "التراث والمعاصرة" التي تحولت إلى هم وإشكاليّة، ليس لدى التشكيليين فحسب، بل ولدى كافة المتعاملين مع ألوان وأجناس الإبداع المختلفة من رواية وقصة ومسرح وموسيقا ... الخ.

في الجهة المقابلة، اجتهد البعض الآخر، في طرح بدائل وسبل أخرى كثيرة، تؤدي إلى نفس الغاية والهدف، خارج إطار الحروفيّة. وهكذا تنامت هذه الإشكاليّة وتضخمت في الإبداع العربي المعاصر، مع تنامي الاختلاف، في نظرة أهل الإبداع إلى التراث ومقوماته وحقيقته وضرورته (أو عدمها) لكن هذا لم يمنعهم من متابعة التجريب والبحث، كلٌّ وفق قناعاته، وبالقدرات التي تمنحه إياها الوسيلة الإبداعيّة التي يشتغل عليها، ومع ورود نتائج وغلال هذه المتابعات والتجارب إلى ساحة الإبداع العربي المعاصر، كثرت التنظيرات والتحليلات والدراسات حولها.

بعضها بارك وأثنى وشجّع، وبعضها استقبلها بحذر وريبة وتردد؛ وبعضها الآخر، سفّه واستهجن، ومع ذلك، استمرت مسيرة الإبداع العربي المعاصر، واستمرت عمليات التنظير والتحليل، الإيجابيّة منها

والسلبيّة، المرحبة والمستهجنة، لنجد أنفسنا أمام إشكاليّة واحدة، يحملها المنتوج الإبداعي العملي، كما تحملها تداعياته النظريّة!!

نحن هنا، معنيون بجانب من هذا المنتوج هو (الحروفيّة العربيّة وتجاربها) في التشكيل العربي المعاصر، والتي رغم اتساعها وانتشارها وتناميها الدائم، لم تلقَ حتى الآن، ما يكفي من الدراسة والاهتمام والتحليل اللائق بصخبها وتنوعها والمواقف المتباينة منها، سواء من قبل الفنانين التشكيليين العرب بعامة، أو الفنانين المشتغلين عليها بخاصة، أو من قبل المبدعين في حقول أخرى، وحتى من قبل الناس العاديين المهتمين بما يجري حولهم، إضافة إلى المواقف المتباينة والمتناحية، بين "الحروفيين" و "الخطاطين".

بحثنا هذا، إطلالة شاملة على هذا العالم وما يدور فيه من حوار ونقاش، عالي النبرة أو هامسها، إيجابي أو سلبي، تتوجها نتائج و استنتاجات نأمل أن تشكّل نواةً أو معبراً، لرحلة بحث وتوثيق وتأريخ أوسع وأشمل، لهذه المدرسة الفنيّة التشكيليّة العربيّة اليد واللسان، وهي المدرسة الوحيدة التي كان لنا، نحن العرب، فضل تكوينها وإطلاقها، في زحمة المدارس والتيارات التي جاءتنا، ولا تزال، من الغرب، بكثافة وسرعة قياسيّة، صابغةً حياتنا الثقافيّة بصبغتها، وملونةً فنوننا المعاصرة بألوانها، ولعل هذا ما دفع العديد من فنانينا التشكيليين للتململ والبحث عن الصوت المميز الذي يؤكد أصالة أمتهم، وغنى التراث الذي تنهض عليه. هذا التراث الذي نبههم إليه، دون قصد، الفنان الغربي، عندما وجدوه مشدوداً إلى تراثهم، وعازفاً عن تراثه وفنونه التي راوحت موضوعاتها حول الدين واستلهام القديم من التراث الإغريقي والروماني، ولأوقات طويلة، وخاصة عصر النهضة.

من جانب آخر، شكّلت ظاهرة الاستشراق التي نشطت بعد ترجمة كتاب "ألف ليلة وليلة" إلى اللغات الأوروبيّة وما رافقها من رسوم توضيحية تزيينيّة، ساهم بوضعها مئات الرسامين والمصورين والحفارين، ثم انتقل هذا التأثير ليشمل بقية الفنون البصريّة المرئيّة كالرسوم المتحركة، والسينما، والتلفاز، والفنون التطبيقيّة وغيرها.

لقد شكّلت ظاهرة "الاستشراق" محرضاً آخر، دفع الفنانين التشكيليين العرب المعاصرين، للبحث عن التفرد والتمايز، من أجل هذا، تحاول تجارب تشكيليّة عربيّة عديدة هذه الأيام، أن تعلن انتماء واضحاً للبيئة المحليّة، والموروث البعيد والقريب للأمة، والحروفيّة واحدة من الخيارات الرئيسة أمام هذا الفنان،

لتأكيد الهُويّة المحليّة في فنه التشكيلي الحديث، خاصة بعد أن وجد في الحرف العربي، قدرات تشكيليّة وتعبيريّة مطواعة، طالما كانت مجالاً رحباً لإبداعات من سبقوه من الفنانين والحرفيين والخطاطين والنقّاشين والوراقين العرب والمسلمين، خلال عصورهم المختلفة، وهذا ما يطمح إليه الفنان العربي المعاصر المشتغل على هذا الاتجاه الفني الذي تنوعت صيغه، واختلفت مبرراته، وتعددت نظرات وآراء العاملين في حقله، حول قدراته وإمكاناته على تحقيق المعادلة - الهم وهي التوفيق والمواءمة، بين (التراث والمعاصرة).

فالخط العربي برأي الخطاطين يمثل عظمة التراث الفني الذي خلفه العرب والمسلمون، ليس في بلادنا العربيّة فحسب، بل في كافة بلدان الإسلام المنتشرة في آسيا وأوروبا وإفريقيا وأصقاع أخرى كثيرة من العالم، حتى أصبح هذا الفن التجريدي العربي الخالص، علامة مميزة للحضارة العربيّة، لكنهم يتحسرون على واقعه الحالي، حيث يُعامل معاملة الغريب على أرضه، يتعامل معه كثير من الفنانين المستغربين، بعدّه فنّاً زخرفيّاً، يتم مسحه وتكسير أصوله، في لوحات من يطلقون على أنفسهم بالحروفيين.

فالخط الذي يُستخدم الآن في اللوحات التشكيليّة، أقرب إلى الفن التشكيلي، ولا يتبع القواعد المعروفة للخط، إنما يُستفاد من جمالياته الشكليّة في اللوحة، وفي معظم الأحيان تكون استخداماته زخرفيّة بحتة[1].

بل لقد ذهب البعض إلى التأكيد صراحةً، على أن ملامح الغربة طيف يلازم الخط العربي، على الرغم من أنه يُعدّ جزءاً لا يتجزأ منا، وعلى الرغم من المحاولات المتكررة لحمايته من براثن الغربة التي يكاد يقع بها، نتيجة لتجاهل الجميع له. ومن أجل هذا، يُعلن هؤلاء صراحةً، أنه لا يحق للتشكيليين تغيير شكل الحرف بشكل يفقده معناه وذاته بالإضافة إلى شكله، حيث يعدّ هؤلاء الخطاطون[2] أن هذا تدخلاً في تخصصهم وبشكل مشين، فالخط لا يتطور وإنما يُقلد، خاصة وأن هناك مقاييس ومعايير لا أحد يستطيع تجاوزها فيما يخص شكل وحجم الحرف وإلاّ فقد الخط صفته.

وهنا يثيرون حالة تجاهل الإعلام لهم (للخطاطين) في حين أنه يُسلط الضوء على الفن التشكيلي، ويعزون هذه الحالة، إلى عدم الوعي بأهمية الخط، بينما يلاقي كل الاهتمام من الغرب [3].

ويشير بعضهم[4] إلى أن الخط العربي يتميز بالأصالة والنقاء عن بقية الفنون الأخرى، وهذا ما ساعد على تأسيسه تأسيساً جيداً من الناحية الشكليّة، وعلى

جعله أصفى الفنون العربيّة، وهناك القليل جداً، من الفنانين، استطاع أن يستوعب الداخل الفني للخط العربي، لذلك جاءت اللوحة الحروفيّة التي كانت نتيجة للمزاوجة بين الخط العربي والفنون التشكيليّة المعاصرة هجينة، والواقع أنّ ما أعطته اللوحة الحروفيّة ضئيلٌ جداً، وهذا ما يفسر لنا انحسارها بعد عشرين سنة من الممارسة، وتواضع ما أعطته للفن العربي.

ويثير بعضهم[٥] مسألة أن الخطاط في نظر بعض التشكيليين ليس تشكيلياً، لأنه لا يملك امتياز التطوير، أو هو غير قادر عليه، ولذا فهو ليس فناناً تشكيلياً، وفي الوقت نفسه، يبيح التشكيلي لنفسه، بأن يستخدم خط الخطاطين في لوحته التشكيليّة، في حين يُصرّ الخطاط على أنه فنان تشكيلي، وبينهما يقع الحروفي الذي هو أقرب إلى التشكيلي، فيقبله التشكيلي أحياناً على مضض، والفنانون الممارسون للفن التشكيلي، ليس من حقهم أن يُبعدوا الخطاطين أو غيرهم، من حقل الفن بشكل عام، فمثل هذا الإبعاد هو من مهمة النقاد والباحثين في مجال الفن. ويؤكدون أن الخط العربي بأنواعه المختلفة، يُعدّ فنّاً تشكيلياً منذ العصور القديمة، وعلى أساس أن الفنانين التشكيليين حالياً، يستخدمون أجزاء من أحد أنواع الخطوط لتكوين لوحة تشكيليّة، فكيف يكون الجزء تشكيلياً والكل خطّاً كلاسيكياً؟!

ويُثير عدد كبير من الخطاطين جملة من المخاوف والشكوك، حول ما يتعرض له الخط العربي حالياً من تشويه الأجهزة الحديثة له، خاصة الكمبيوتر والمطابع، مما يعني فقدانه، وبالتدريج، لقواعده وأصوله، وتالياً، ضياعه وتشويهه. فقد عانى الخط العربي[٦] من التشويه رضوخاً لظروف الآلة الجديدة التي صُمّمت في الأصل لطباعة الكتابة اللاتينيّة. ومسألة الطباعة وعلاقتها بالخط العربي مسألة دقيقة لم يتعرض لها إلا القليلون، وعلاقة الحروف الطباعيّة بالعرب علاقة مهزوزة، ذلك أنه لم يبادر أي من الخطاطين العرب، على مدى ما يربو على قرنين من بداية الطباعة، إلى العمل في هذا المجال، وأغلب مصممو حروف الطباعة الأوائل كانوا من الهنود والرومان والفرس والهولنديين، ولم يتدخل عربي واحد لتصميم حروف أمته!!

وأصول هذه الإشكاليّة ترجع إلى وضع العالم الإسلامي أثناء الحكم العثماني وتعنته في وجه حركات التجديد، أو ربما يعود السبب في ذلك، إلى زهد الخطاطين العرب الذين كانوا ينكبّون على كتابة الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة بأيديهم لإيمانهم بأنها ضرب من التقوى، ولهذا تعطل تصميم الحرف العربي إلى عام

١٧٩٠ عندما بادر أول عربي هو (عبد الله زاخر) من لبنان للقيام بذلك.

إن اللغة العربيّة من اللغات الموصولة في كتابتها، وهناك ١٦٠٠ شكل للحروف العربيّة، ولم يتمكن العرب من تطويع هذا الكم الهائل من الأشكال على آلة صُممت أصلاً لكتابة الحروف اللاتينيّة، ومن هنا بدأ المسعى لتقليص عدد أشكال الحروف العربيّة لإرضاء الآلة المبتكرة، وبالطبع فإن الأجنبي لم يكترث لهذا التقليص.

والمعضلة الآن تكمن في أنّ أجهزة الكمبيوتر تشوه كثيراً من جماليات الخط العربي، فالخطوط الموجودة حالياً هي خطوط مشوّهة، لأن الآلة المصممة لم تُصمم لتناسب طبيعة الحرف العربي، كما أن الكتابة بالكمبيوتر تعتمد على سطر واحد أفقي، لا يُمكّن الحرف العربي من التحرك فيه إلاّ إلى فوق أو أسفل، والمعضلة الأساسيّة أن الخط العربي يتطلب تصميم أجهزة قادرة على استيعاب كتابة الحرف العربي في أكثر من مستوى واتجاه.

ويؤكد الخطاطون المعاصرون أن الكمبيوتر تسبب في إفساد عدد من الخطوط العربيّة الشائعة مثل خط النسخ، والخط الكوفي، وعدد آخر من الحروف مثل حروف الثلث والديواني.

وهذه الخطوط العربيّة بعد برمجتها وإطلاق أسماء عليها، فقدت التنوع والرقة والفن والأصالة والتميز، فالأحجام المتساوية، والارتفاعات الثابتة، أهدرت النسب الخاصة بالحرف العربي وأفقدته عنصر التوازن، وتحولت الحروف الأفقية إلى حروف عرضيّة وسميكة، والرأسيّة أصبحت رفيعة وقصيرة، أما الفاء والقاف فأصبحتا بلا رقبة أما الباء المتصلة، فهي مشكلة، وهذه الأنواع من الخط يُطلق عليها النسخ المطوّر أو خط "بيروت".

وإذا كانت برمجة الحروف العربيّة ضروريّة لاختصار الوقت والجهد، فإن إهدار جمالياتها مسألة خطيرة، تتعلق بالهُويّة وبالتراث العربي، حيث أصبحت تلك الخطوط غير المتناسقة، هي السائدة في الصحف والمجلات العربيّة اليوم، كما أنها أصبحت النموذج العام المعروض للخط العربي.

ويؤكد بعضهم[٧] أنه مما يُؤسف له، أن مصممي الحروف الطباعيّة العربيّة لم يكونوا عرباً، ولا علم لهم بالأبعاد الاجتماعيّة والدلالات الروحيّة للحروف العربيّة والحرف عندنا له دلالات أدبية، وقد وصف (محيي الدين بن عربي) الحروف بأنها أمة من الأمم والغربيون ليس عندهم مثل هذا ولا يعرفون تلك الأبعاد.

إن خطنا العربي[٨] رشيق وجميل ومنغم ومتنوع الإيقاع، أما عناوين صحفنا

ومجلاتنا فهي عناوين غريبة وغليظة، وصحفنا ومجلاتنا العربيّة، أصبح لها اليوم نفس الشكل، ولم تعد تتميز عن منافستها في هيئتها، وهذه الحروف الغليظة صممها من لا علاقة له بالخط العربي، ولعله كان يقصد أن يجعل الكتابة العربيّة تغلب الكتابة الإفرنجيّة في هندستها وامتدادها الأفقي، في شكل شرائط منتظمة، ولم يكن هذا المصمم يعلم أن الإيقاع الخاص للكتابة العربيّة، وأن موسيقاها المميزة، يكمنان في عكس ما قصد إليه في بنية الخط وتركيباته وفي توازنه العام وليس المباشر، لقد أدى الاستخدام الواسع لتلك الحروف أن أصبح شيوخ الخطاطين بلا عمل، سوى شراب القرفة، وهكذا أهدرنا ثروة كبرى بلا ثمن. من هنا علينا منح عقولنا بعض الحرية في اختيار ما يناسبنا وترك ما لا يناسبنا.

آخرون[9] يرون أن الخطر يكمن في اندثار عدد كبير من الخطوط العربيّة، والسبب هو اندثار الخطاطين أنفسهم، فالخط ليس مادة أساسية في المدارس ومعاهد تحسين الخطوط قليلة جداً، وأصبح الكمبيوتر بديلاً للخطاطين، سواء في الصحف أو المجلات أو التلفاز أو حتى في إعلانات الطرق ولافتات المحلات.

وآخرون[10] يعدّون ترك شركات الإنتاج الغربيّة تصمم وتحدد شكل أنماط الحروف العربيّة نوعاً من التفريط في السيادة، ويرون أن الأنماط الجديدة من الحروف التي يزودنا بها الغرب تأتي مُجافية لروح الخط العربي. وقد جرت محاولات لابتداع تقاليع من الحروف العربيّة تُقلّد اللاتينيّة، في إطار حملة تزعم أن اتصال الحروف العربيّة هو سبب تخلفنا عن الحضارة الحديثة. وقد رفض مجمع اللغة العربيّة تلك الطريقة في الكتابة، لأسباب متعددة منها أنها تفصلنا عن تاريخنا، لأنّ طريقة الكتابة جزءٌ من هويتنا.

والخط العربي لا يعتمد على الأفقي أو الهندسي، وكذلك لا يجعل الحروف الرأسيّة عموديّة، بل يجعلها مائلة، وكل هذا جزء من طبيعة العين الشرقيّة في الرؤية، كذلك فإن الفراغ داخل حروف مثل (م. ص. ق. لا) على سبيل المثال، جزء من شخصيّة الحرف العربي، وقد وضع وفق ميزان فني دقيق، بدونه تُطمس شخصيّة الحرف العربي.

بغض النظر عن المواقف المتباينة للخطاطين في عملية استخدام الخط العربي في إنجاز أثر فني تشكيلي عربي معاصر، فإننا أمام ظاهرة حقيقيّة هي "الحروفيّة" التي يشتغل عليها عدد كبير من التشكيليين العرب، أصبحت لهم تجاربهم المتفردة شكلاً ومضموناً. قد يكون هذا

التيار الفني الجديد، خف نشاطه اليوم، لكنه موجود ويتفاعل ويتعايش مع الاتجاهات الفنيّة البصريّة الأخرى، في حيواتنا التشكيليّة العربيّة المعاصرة، فما الذي نقرأه في "الحروفيّة العربيّة وتجاربها"؟

قبل كل شيء، لابد من التأكيد، على أن الخط العربي يُعد[11] من أهم العناصر التشكيليّة، نظراً لصفته الكامنة التي تتيح له التعبير عن الحركة والكتلة، وليس المقصود هنا بالتعبير عن الحركة بمعناها المرتبط بأشياء متحركة، وإنما المقصود معناها الجمالي والتشكيلي الذي يعني الحركة الذاتية التي تجعل الخط يتراقص في رونق مستقل عن أي غرض آخر.

ومع أن المعنى الذي تحمله الكتابة العربيّة له أهميته البالغة، لكن الفنان يعتقد أن الوظيفة التشكيليّة للخط هي أيضاً ذات أهمية بالغة، وأن المعنى الذي تحمله هذه الكتابة هو معنى كامن فيها، تتحقق به البركة التي ينشدها، بصرف النظر عن عدم إمكان قراءتها للوهلة الأولى. وإذا استعرضنا ما أنتجته الحضارة الإسلاميّة في العمارة والفنون التطبيقيّة، نجد أن النصوص الخطيّة لعبت دوراً تشكيليّاً أساسيّاً سواء أكان ذلك في الجص أو الرخام أو الحجر أو المعادن أو الزجاج أو الخزف أو النسيج أو المخطوطات، حيث نراها متكاملة من الناحية التشكيليّة مع الشكل العام، ومع أنواع الزخارف الأخرى، سواء أكانت هندسيّة أو نباتيّة.

ولما كان على الفنانين العرب المساهمة في تغذية تيار الفن التشكيلي العالمي بروافد عربيّة أصيلة، دون الذوبان الكامل في هذا التيار، كانت قضيتهم الأولى هي البحث عن الهويّة العربيّة، والعمل على تأصيل الفن العربي الإسلامي ليعبر عن قيم جماليّة إسلاميّة، لها طابعها ومذاقها الخاص، لذا تبنى الفنانون العرب شعار (التراث والمعاصرة) ومن هنا ظهر تيار استلهام الخط العربي الذي رأى فيه بعضهم[12] فنّاً كبيراً في قلب الفنون التشكيليّة، حيث اكتشف الفنان العربي أن وراء الحرف الواحد، أكثر من صوت ومعنى ولغة، أما موسيقى الخط بشكل خاص، فهي تلك التي اكتشفها الخطاطون الذين تحولوا في الممارسة الفنيّة لما اصطلح عليه (الحروفيون)، وهم جماعة مولعة بالخط العربي، تؤمن بالقيمة الجماليّة والصوفيّة للحرف العربي، وتستعيره كبطل منقذ لمشاكل السطح والتصوير المعاصر، وهذه الجماعة مرتبطة بتقاليد الخط العربي العريقة، وفي التأويل الشعبي والصوفي، يحكي عن تأثير الحرف في مصائر الناس.

فهناك من يرى[13] أن الحرف العربي يقوم على البعد الواحد، ويعني أن الوجود

يتحقق بالعودة من الحجم إلى أصله الشكلي، ومن الشكل إلى أصله الخطي، وأن العالم الخارجي له طبيعة روحيّة أي أنه غير تصويري، وغير التصويري يُعبر عن نفسه بالحرف. إنها رحلة معاكسة من الشجرة إلى البذرة أو من الحجم إلى الحرف، وكأنها مروحة في يد امرأة جميلة تضمها فتختفي الرسوم والألوان في المقبض الشبيه بحرف الألف، أو تفتحها فيتحول الحرف إلى حدائق وأزهار وشموس مشرقة.

والحقيقة، تحت خيمة الفن العربي الإسلامي، تنضوي العديد من الأعمال التراثيّة الجماليّة في سياقها تأتي في اللوحات الحروفيّة وغيرها، ولا يرتبط ذلك الفن بزمان أو مكان بقدر ما يرتبط بإبداع فنانيه الذي تنوع وتعددت أشكاله وصيغه وطرائق تعامله واستخداماته للحرف العربي، في إنجاز لوحة معاصرة، كما تعددت آراء المشتغلين على هذا النوع من الإبداع البصري العربي الجديد.

فبعضهم[14] أكدَّ أن بالإمكان اتخاذ الحرف العربي موضوعاً للفن والجمال، خاصةً إذا علمنا أن اللغة العربيّة هي واجهة لعمق الحضارة الإسلاميّة، واستخدام الحرف العربي في التشكيل الحديث بما يسمى بالحروفيّة أو جماعة البعد الواحد، فالكتابة العربيّة تتمتع بجمال حرفها، سواء مفردة أو مركبّة، وهي في الوقت نفسه، طيعة لأساليب الابتكار فيها، ومرنة في قبولها لعمليات المد أو الاستدارة، وأصبح الفنان يعالجها في بحثه الدؤوب للوصول إلى غايات أسمى وأرحب، وللخط العربي دوره وأثره الواضح في إحياء القيمة الجماليّة التشكيليّة منذ أمد بعيد، وهو ليس مرآة تعكس العالم المرئي، بل هو عالم يحكمه منطق تشكيلي داخلي.

يرى آخرون[15] أن الحروفيّة العربيّة بدأت مع جماعة البعد الواحد في العراق، فهم أول مدرسة حديثة اهتمت بإدخال الحرف في الفن التشكيلي، وقد تمكن هؤلاء من تطويع الحرف العربي فأبدعوا في توزيع الكتل اللونيّة، واستثمار فضاء اللوحة، فقدموا أعمالاً فنيّة أبهرتنا بتكنيكها العالي وانسجام اللون فيها.

بعضهم[16] استخدم الحرف العربي كجزء لا يتجزأ من نسيج اللوحة، أو كعنصر أساس من عناصرها، حيث يغطي كامل مساحتها، ويتحاور مع التقطيعات الهندسيّة المدروسة بعناية فائقة، مما يحوّل اللوحة إلى دراسة عقليّة وحسيّة رفيعة، لا تولي الاهتمام لمعنى الكلمة المستخدمة وإنما لتشكيلها وقيمتها المجردة.

ويرى آخرون[17] أن في الخط العربي عموماً، توجد موسيقا عذبة، بل هناك في

بعض اللوحات الحروفيّة الكلاسيكية ما يمكن تسميته بـ (سمفونيّة) موسيقيّة كلاسيكيّة، لكن للأسف غالبية التجارب الحروفيّة العربيّة أخذت من الخط مقاطع، معتمدة على المفهوم الغربي في بناء اللوحة، على العكس من ذلك، يرى بعضهم [١٨] أن التيار التراثي بات يطغى على أغلب الحركة التشكيلية الطليعيّة العربيّة، فقد التبس على عدد منهم من التجارب الحروفيّة مفهوم الحداثة التراثيّة، وبعضها إبداعي ولا شك، والاعتقاد أن الموجة التراثية، تعرّضت لعوامل السوق، وبات يمكن الحديث عن افتعال تراثي.

على هذا الأساس، يمكن تقديم الحركة التشكيليّة العربيّة عبر تجارب ومحترفات قليلة، أعطت لوحة مغايرة للوحة الغرب، من حيث الرؤيا كمسار صحيح لتطور التجربة لتلك المحترفات، وجديّة علاقتها بالخصوصيات الإنسانيّة والحضاريّة.

كما يجب الاعتراف بالاشتباك الحضاري والثقافي الذي نعيشه في زمننا، وعلى الفنان العربي، في رؤيته الأكثر عمقاً لعصره، أن يعي هذه المسألة ويتعرف على أدواته وموضوعه وبالتالي إبداعه.

في هذا السياق، يُشير بعضهم [١٩] إلى وجود نزعة فلوكلوريّة يعامل فيها الغرب (أحياناً) الخط العربي من حيث هو منجز فني، ووجود نزعة أخرى تقديسيّة للخط العربي لم تخرج به من دائرة التكرار الممل البليد، من هنا نرى في أعمال هؤلاء التجسيد الحروفي عن العاقبة التي يؤول إليها الكلام، وعندما يجردون في لوحاتهم فوق التجريد الذي يحتويه الحرف بالأساس، فإنهم يجهدون ليخرج بصورة من صور الحكمة، بعيداً عن مدلولات النظر العامة، إنهم يجهدون لتبقى مدلولات النظر العامة، وليبقى زخم الحرف في متناول الرائي الآخر الذي يتشارك مع اللوحة الحروفيّة عبر فضاء المعنى.

من هنا لم تكن مساعي الخطاط العربي المعاصر من أجل مزاوجة الدلالة التجريديّة والجماليّة للخط العربي مع قيم التشكيل الفني المعاصر بالمسألة السهلة، بل كانت على الدوام مهمة شاقة.

على هذا الأساس، يجب على أي تجديد، ألا يقطع الصلة مع إرثنا الجمالي في مجال الخط، بل بالأحرى السعي إلى الامتداد حضارياً مع الاستثمار المتقن لزخم الحرف العربي ومناخاته الفلسفيّة، وإدراك بنيته التجريديّة، عبر مناخ تكاملي يستعيد أسئلة العقل، ويغذي موارد الحكمة العميقة في التراث العربي الإسلامي ذلك لأن الحالة التي أفرزت الطابع الإنساني العميق للمعرفة العربيّة القديمة، قادرة على الخروج بمعالجات معاصرة وشجاعة، دون المرور بالتقليد والمحاكاة، بل بالبحث الجاد

والمخلص عن موارد الوعي التجريدي والفكري الذي يليق بمثل هذا الإرث.

لكنهم[20] يستدركون مؤكدين بأن بعض الخطاطين العرب، انجذب واستأنس لغواية الموروث، ونزعة الإتباع الموصوفة، في كتاب الخط، عبر الأزمنة الماضية، الأمر الذي أعاق عملية المراكمة الضروريّة لأي ظاهرة إبداعيّة خاصة على المستوى الحروفي، فيما تقف الإنجازات (الكمبيوتريّة) متمترسة خلف إنجازات مكثفة ومتلاحقة، كحاجز كبير يثبط الهمم، من هنا، اعتمد هؤلاء في تجاربهم الحروفيّة، على منطلق يكمن في نفي النظرة القدسيّة للتراث الخطي ككيان جمالي لا زيادة لمستزيد فيه، ثم التوجه نحو تواصل معرفي، لا يستجيب لإيقاع العالم والحياة فقط، بل يتجاوز ذلك إلى خلق أشكال جديدة على خلفية الإيقاع، والأمر لا يقتصر على البحث عن تناغمات الخط أو اللون أو الملمس، بقدر ما تتجاوزه إلى تحويرات تجعل المعنى أكثر إلفة، ويحيل غواية المألوف نحو يسر التداعي.

بعض الحروفيين[21] يرى أن تشكيل الخط العربي في فضاء اللوحة الحديثة، يعبر عن رؤية كشفيّة إشراقيّة في معنى الدلالات والرموز، فالحرف رمز اتصال، والجملة مفتاح للتأمل والغوص في أسرار الكون، وفي الحروف تكمن وحدة هندسيّة، عليها يقوم فن الشرق، سواء كان خطاً، أو زخرفة، أو موسيقا، أو شعراً، أو حتى بلاغة. فالوحدة في الشعر هي الحركة والساكن، وفي الموسيقا زمن الصمت، وفي الزخرفة هذه الثنائيّة بين المتوازيات، بين الكبير والصغير، وبين المنحني وكل من المنكسر والمستقيم، لكن الخط العربي ليس مجرد أداة تعبير بصري عن معان ودلالات معينة أو مختلفة أو متعددة، وليس مجرد أداة تواصل لغويّة على المستوى البصري، بل يحمل إمكاناته البصريّة والجماليّة العالية، من هنا فإن للوحة الحروفيّة مستقبلاً طالما كان خلفها بحثٌ مستمرٌ، وهي قادرة على الوصول إلى مستويات الفنون الإبداعيّة، إذا ما قادتها حالة بحثيّة جادة وحيويّة.

والحقيقة المؤكدة الآن، أن الحروفيّة العربيّة تطورت من الناحية الفنيّة واستطاعت أن تأخذ مكانة بارزة داخل الاتجاهات الفنيّة التشكيليّة، لها اتجاهاتها وصياغاتها وأشكالها المختلفة، فبعض[22] المشتغلين فيها لا يلجأون إلى قطع رأس حرف، أو تشويه آخر، بل يشتغلون لسنوات على حرف واحد تشكيليّاً كحرف النون مثلاً، وهم لا يقسرون الحرف على تقديم الرؤية التعبيريّة أو الجماليّة، بل يعالجونه بكثير من العفويّة، بحيث يكون الحرف مجمعاً أو مفككاً أو مسيلاً فوق مسطح اللوحة ذات البعد الواحد، خالقين تكوينات

حروفيّة جماليّة لافتة، تتحاور فيها المفردات الحروفيّة المفككة، أو المنتظمة في كتل هندسيّة صريحة، منحوتة من الحروف مع خلفياتها، ضمن أنساق مدروسة.

آخرون[٢٣] تعاملوا مع الحرف العربي، لا بصفته خطّاً، بل خلقاً وتشكيلاً فنيّاً وله عدة أبعاد فهو حرف نوراني روحاني، وهو حرف القرآن الكريم، وقابل للتشكيل الفني بالدوائر والتنقيط، الأفقي والعمودي، فهو بالضرورة، قابل لأن يصبح فنيّاً حرفاً عالميّاً، وهؤلاء تجاوزوا بتجاربهم الحروفيّة الحدود الضيقة، عندما تمكنوا من جعل الكلمات تتفجر فوق لوحاتهم، معيدين اكتشاف السحر والفتنة الكامنين في هذه الكلمات التي يستلون منها جماليات الخط العربي ويمزجونها في عمق اللوحة وإطارها.

بل يذهب بعضهم[٢٤] إلى تشكيل الخط العربي في فضاء اللوحة وفي قلب أسلوبها، والخط العربي بحروفه عندهم، يُعبر عن رؤية كشفيّة إشراقية في منحى الدلالات والرموز، معتمدين على لحظة عناق الحرف مع حقائق الكون والحياة، فالحرف رمز اتصال، والجملة مفتاح للتأمل والغوص في أسرار الكون، وهكذا تتحول لوحات هؤلاء إلى أجزاء في كون عريض متصل، لوحات مرسومة بالحروف وممسوقة بالألوان على إيقاع النفس وتطلعها إلى الرؤية والانسجام والاستقرار، في هذا العالم المضطرب الجامح.

بعض الحروفيين[٢٥] أكدوا أنهم منحازون لتجربة ذات علاقة بالثقافة الوطنيّة وتطوير مداخلاتها بالموروث القومي الذي انشغلوا بعملية تحديثه، سواء كان نصّاً أم أشكالاً بصريّة، وكانت للحروفيّة مكانتها في تجربتهم التشكيليّة، إلا أنهم، ومنذ البداية كانوا يتعاملون مع هذه الموروثات كجزء من وحدة متكاملة هي اللوحة، ولهذا لم يجدوا أنفسهم محرجين بعد أن غادروا طقوس الحروفيّة، بعد أن التبس عليهم في هذه التجربة، مفهوم الخطاط وأولويّة الرسام.

من هنا تعددت طرائق تناول الحرف العربي في لوحات الحروفيين العرب المعاصرين. بعضهم أخذ البعد الجمالي الغيبي والصوفي للحرف، بعيداً عن الأدبيات والقواعد والنظم، كأن يشكلوا منه وحدات متداخلة، بعدة ألوان، بحيث يعطون في النهاية، من خلال تكراره، صورة غنائيّة تفيض بالموسيقا اللونيّة، وبعضهم الآخر يُدخل الحرف إلى اللوحة الفنيّة، من خلال تكوينات لونيّة تجريديّة، توحي بدلالات محددة، أو يجعله يُشكل نسيجها المعماري المتداخل والمتين، وعنصرها الأساس، مما يجعل اللوحة لديهم، تتحول إلى دراسة عقليّة وحسيّة رفيعة، لا تقوم على معنى

الكلمة أو الحرف، وإنما على المعنى الدلالي لحركة الحرف، وتوضعات اللون، وتكوينات الكلمة التي قد تترافق وشكل ما في الواقع، لكن الهدف الأساسي هنا، خلق تمازج جميل وفريد، بين العقل والإحساس، وبين العاطفة والخبرة التقانيّة، وبين الشكل المجرد والحضور المختزل للواقع، ذلك لأن الحرف العربي يتفرد بأشكاله وغزارة مفرداته، مما يوحي للفنان بالانطلاق والإبداع، بما فيه من مرونة، ومطاوعة، وإمكان الارتفاع والانخفاض، المط والمد، وهذه الخاصيّة تمكّن المشتغلين عليه، من إقامة تشكيلات وتكاوين غرافيكيّة متميزة ومتفردة، من بنيته.

ويذهب بعض الحروفيين[26] إلى التأكيد على أن الحروف تستطيع أن تغني وترقص وتتهادى وتبتهل كما تفعل ألحان الموسيقا وأصوات الأذان، وإيقاعات الباليه، وعندما تفعل الحروف ذلك على سطح الورق والقماش، بواسطة الخطوط والألوان، فإنها تصبح لغة تشكيليّة وجماليّة، لا تبغي نقل رسالة ذات مغزىً مباشر، بل تبتغي إطلاق ألحان سماويّة، تُقرأ بالبصيرة والقلب، قبل أن تُقرأ بالبصر والألفاظ، ألحان يؤديها الرسم، كما تؤديها الألوان.

والحرف في اللوحة الحروفيّة، إحدى مفردات الكتلة، للكلمة جزء من عبارة، والعبارة هي روح القصيدة أو القول المأثور، ونجاح اللوحة الحروفيّة يتوقف على عملية اختيار الكلمة من العبارة التي تلائم التكوين المعماري أكثر من غيرها، وهذا الأمر لا يقود إلى الشعر أو العبارة فحسب، بل إلى الشاعر أو صاحب العبارة، مما يفتح أمام الفنان آفاقاً واسعة من المعرفة والتواصل مع الآخر.

بعضهم[27] يرى أن الخط العربي مُوثّق شعراً ونثراً وفي تطور مستمر، والخطاطون على مر العصور، رجال حكمة ومثقفون، مروراً بالعصر الحديث. وهؤلاء كانوا يستغربون كثيراً لماذا كل هذا الجدل عن الأصالة والمعاصرة، ولماذا نترك الأشياء تسير على طبيعتها.

الأشياء القديمة التي لها شكل الإيجاب تظل موجودة، ويمكن للمعارض أن تضم كل أشكال التوجهات، جنباً إلى جنب، حيث لا يوجد تناقض بين القديم والجديد، أما نحن فمعطلون كثيراً بهذا الجدل، ليس هناك شيء ينبع من فراغ، والتغريب حدث للإنسان العربي مع الاستعمار الذي أنشأ التعليم الحالي بمناهجه التي تطرح

الطريقة الأجنبية في التعامل مع البصريات. الفنانون التشكيليون العرب الرواد الأوائل، الذين تخرجوا من مدارس الاستعمار لم يرضوا بذلك، واستفادوا من المعارف الجديدة، ورجعوا يفكرون ويسألون أنفسهم، هل هذا ما نحن نرغب في إنتاجه أم هناك شيء آخر؟

بالنسبة للحروفي، هذه الإشكاليّة غير موجودة، قد تكون موجودة بالنسبة للتشكيلي المصوّر، لأنه سيجد نفسه وسط المدارس الفنية الحديثة، وعليه أن ينتج أسلوبه وخصوصيته.

واحد من الحروفيين أشار إلى أنه وجد خلال بحثه، رابطاً بين الهاء والنقطة، وهذا له دلالة صوتيّة واضحة، فميزان الحرف نقطة، ومحور دوران الكون نقطة، والإنسان خلق من نقطة، والنقطة هي المطلق والمنطلق لكل شيء، من هنا يجب أن ندفع الخط للتفاعل والمواكبة، لأنه يملك ذخيرة لانهائيّة، تلتقي مع أي مزاج، وهو خزان كبير، يسعى العديد من الحروفيين لفتحه على فنون العصر، وفق إيقاعات موسيقيّة، وبناءات وحوارات بالكتلة والفراغ، بالخلاء والملاء.

نتائج واستنتاجات

بعد هذه الإطلالة الشاملة على عالم الحروفيين العرب وتجاربهم وآرائهم وأفكارهم ونظرتهم إلى العنصر التشكيلي البصري الذي يشتغلون عليه، بهدف الخروج بأثر فني تشكيلي عربي معاصر، يحتضن شيئاً من ملامح موروثهم الحضاري الأصيل والعريق، وفي نفس الوقت، يحتضن نبض العصر الذي ينتمي إليه، ويعيش في ظله.

ما هو مؤكد أن للحرف العربي ميزاته التشكيليّة المتفردة، لكن لابد من إخضاعه لعمليات الإبداع التشكيلي الحديث، ضمن أسس ونظم ومعايير. فالتجربة الحروفيّة ذات مرونة متفاعلة ومتطورة، رغم المآخذ الكثيرة التي تُسجل على بعض تجاربها، ويجب أن يعود فيها الحرف إلى وحدته الشكليّة، ثم إلى تركيبته، وإلى وظيفته التأمليّة الجماليّة، وإلى أهدافه المتعددة التي تتجاوز التشكيليّة البصريّة المجردة من أي معنى أو دلالة.

لقد باتت الحروفيّة اتجاهاً فنياً معاصراً، له ثقله الكمي والنوعي في حيواتنا التشكيليّة العربيّة الحديثة، وهي تستقطب المزيد من الفنانين التشكيليين

يوماً بعد يوم، وكلٌّ يحاول إخضاع قدرات الحرف العربي التشكيليّة والدلاليّة المتميزة، للخروج بأثر فني جديد، يدل علينا دون غيرنا، لكن الحروفيّة ليست السبيل الوحيد لتحقيق ذلك، فأمام فنانينا خيارات أخرى كثيرة وعديدة، تقودهم إلى نفس الغاية، إذا ما أتقنوا التعامل معها، واستثمارها بشكل صحيح وسليم وواعٍ.

الحروفيّة إذن، طريق عدد غير قليل من الفنانين لإنجاز أثر فني معاصر، يحتضن نبض الجذور الحضاريّة العربيّة والإسلاميّة، وهؤلاء إذ يمضون في هذا الطريق، بكل هذه الرغبة والحميميّة، فلأنهم مسكونون بهاجس البحث الصادق عن الهُويّة الفنيّة الخاصة بهم كفنانين عرب معاصرين، بعيداً عن أسر المعطيات والمفاهيم الفنيّة الغربيّة التي طغت على دراستهم وتقاناتهم ونتاجاتهم وأدوات تعبيرهم وحتى حياتهم في المجالات كافة.

إنها محاولة للتملل والخروج من التابو الغربي، لتأكيد الذات المتفردة الأمينة على تاريخها وتراثها وعصرها في آن معاً.

هذا طموح مشروع، وهاجس نبيل، وسعي مشكور لفنانينا الذين يشتغلون في ميدان الحروفيّة، خاصة وأنهم التقطوا وسيلة تعبير هامة، تميّزت عن سائر حروف اللغات الأخرى من العالم، بالمرونة والمطاوعة، الانسيابيّة والترابط والليونة وإمكانيّة الارتفاع بقوائمها أو الانخفاض، المط والمد، كما يمكن للحرف العربي المفرد أن يأتي على صورة واحدة أو اثنتين أو ثلاث وفي صور أخرى عند اتصال الحروف في الكلمة، ووضعها في الجملة، وبالتالي ظهور أشكال عديدة في كل موضع. وتعدد صور الحروف يعطي الحرية للخطاط فيصعد بالحرف أو يهبط، يحركه يميناً أو يساراً، أو يُدخل حرفاً داخل حرف، أو يختصر من جسم الحرف، كما يمكنه كتابته على سطر، أو في دائرة، أو في شكل هندسي، أو على هيئة نباتيّة أو مُشخّصة، بينما غالبية حروف اللغات الأخرى، محكومة بسطرين.

هذه الخصائص والمزايا التشكيليّة والتقانيّة للخط العربي، إضافة إلى المتعة الكبيرة التي تتوفر للمتعاملين معه، نتيجة ما يمثله من رموز ودلالات تصل حد التقديس، هي التي أغرت التشكيلي العربي المعاصر بخوض غمار الحروفيّة.

لكن مايجب التأكيد عليه، ضرورة عدم الإخلال بقيم وقواعد وموازين هذا الخط

الذي يتمتع بإمكانات تشكيليّة لا حدود لها، أكدتها طبيعته الانسيابيّة اللينة.

ولنجاح التجارب الحروفيّة العربيّة المعاصرة، بمحاولاتها التجديديّة التحديثيّة من أجل تطوير مفهوم استخدام الحرف العربي في التشكيل المعاصر، لابد لها من اعتماد الحرف العربي جزءاً لا يتجزأ من الأثر الفني، أو أساساً له، وليس مجرد إضافة تزيينيّة باهتة له، أو مجرد متكأ صغير، كما لابد للفنان الحروفي من استيعاب التطور التقاني الطباعي وتجاوزه للتعامل مع الحرف العربي بروح مغايرة من الناحية الإبداعيّة الابتكاريّة، تؤكد وتبرز جمالياته الكامنة فيه، دون إساءة أو تشويه، وتالياً استثمار هذه الجماليّة في تحقيق منجزه الفني الصافي الناهض في الأساس، على إنجازات الخط العربي الموروثة التي حققها جهابذته عبر عصور مختلفة، والتأكيد على ضرورة أن يُشكّل هذا المنجز الحروفي الجديد، رافعة للإدراك الحسي الجمالي عند المتلقي له، من خلال عملية مثاليّة، بين الإنجازات القديمة للحرف العربي والتقانات والمواد الفنيّة الحديثة، ومحاولة البحث الدائم، عن معطيات وآفاق واسعة تتناول بنية الحرف ونظمه ومعاييره، واستخلاص المزيد من قدراته التشكيليّة والتعبيريّة والجماليّة، لكن دون المساس أو العبث بكينونته وخصائصه ومقوماته الأساسيّة المتفردة التي منحته قدرات تشكيليّة مطواعة، وطاقات تعبيريةً عالية، ومزايا جمالية فريدة، من المؤكد أنها لم تكتشف أو تستثمر بكامل أبعادها حتى الآن.

❖ ❖ ❖

الصورة الفنية في شعر التسعينات في سورية

حباب بدوي ❖

ملخص البحث:

يحاول هذا البحث دراسة الصورة الفنية في الشعر السوري في مرحلة التسعينات، منطلقاً من ان الصورة تأتي في مقدمة الأساليب الفنية التي اعتمدها شعراء الحداثة في التعبير عن تجاربهم، موظفين ما تبثه من دلالات مختلفة، وما تثيره من إحساسات وخيالات وانفعالات تفتح أمام المتلقي آفاقاً واسعة للولوج إلى عوالم التجربة الشعرية، محاولاً تحديد الملامح العامة للشعر في مرحلة التسعينات من خلال تجارب عدد من الشعراء الذين برزوا في هذه المرحلة، مع الاعتراف المسبق بأن اختيارات النماذج الشعرية المعبرة عن غايات

(❖) حباب بدوي: باحثة وأديبة من سورية. تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

الدراسة يخضع لعوامل كثيرة ترتبط بذائقة الباحث، ومدى اطلاعه وثقافته وضيق المساحة المحدودة أمام بحثه، وهي أمور غالبًا ما تقيد معظم الدراسات النقدية قديمًا وحديثًا. مبينًا أهمية ما قدمه الشعر السوري في مرحلة التسعينات من إضافات نوعية تعد استمرارًا فنيًا واعيًا لتجارب شعرية تمتد على مدى قرن من الزمن حافل بالمتغيرات، مما يكسب دراسة الجوانب الفنية لدى الشعراء في هذه المرحلة أهمية خاصة، ويضيف إلى المشهد الثقافي رؤية جديدة تعكس ما توصل إليه الشعر في مسيرته الحديثة.

لم يكن الشعر في مرحلة التسعينات - كما هو حاله في مراحله كافة- منقطعًا عن التجارب الشعرية التي سبقته، كما أنه لم يكن في منأى عن المؤثرات التي تركت بصماتها واضحة في نتاجات العديد من الشعراء الذين خطّت تجاربهم ملامح الاتجاهات التي كانت سائدة في العقود الأخيرة الماضية، وإذا كانت الأحداث السياسية التي يحاول عادة النقاد ودارسو الأدب أن يجعلوا منها نقاطًا لبداية أو نهاية مرحلة أدبية معينة، قد صبغت نتاجات الشعراء بلونها القاتم على مدى عقود طويلة، فإن تأثيراتها لم تكن أقل عمقًا وقتامة في تجارب الشعراء في المرحلة الراهنة، الذين حملت قصائدهم انكسارات قرن كامل تزدحم محطاته بصور الأسى والشجون ملغية فرص الاختيار أمام الشاعر، تاركةً له حرية التعبير عن غربته راضيًا بواقعه الذي يعجز عن تغييره، أو ناقمًا على هذا الواقع بكل أشكاله السلبية النافية لطموحه وتطلعاته، مطالبًا بتغييره حتى آخر عثرة يمكن أن تقطع عليه الطريق. في ضوء ذلك نلاحظ عودة التيار الرومانسي، أو ما سمّي بالرومانسية الجديدة، إلى التجارب الشعرية المعاصرة، ترافقه غلبة للموضوعات الذاتية في بعض الأحيان، مع ميل واضح إلى المطلق واللا محدود، وكثيرًا ما تتداخل الموضوعات الذاتية مع موضوعات وطنية وقومية محوّلة ضمير المفرد المتكلم، الذي يعبّر الشاعر من خلاله في قصائده، إلى ضمير جماعي يعكس معاناة جماعية لا تلبث أن تجد طريقها إلى المتلقي كاشفة ما تواريه طبيعة التعبير الشعري. ولعل السمة الأكثر بروزًا لدى الشعراء في هذه المرحلة هي العودة إلى التراث في محاولة لتوظيفه بأساليب فنية مختلفة تخدم التعبير عن التجارب الشعرية المعاصرة، وكأن الشاعر وجد في التراث مادة غنية فراح يستمد من شخصياته وأحداثه ما يسقطه على الواقع، ربما في محاولة لتحقيق نوع من المواساة في ربط انكساراته مع انكسارات من سبقه، أو لعله

ملّ مرارة الواقع وأتعبه صراعه فراح يبحث في التراث عن نقاط مضيئة يسند إليها أحلامه، مثبتًا لذاته أولاً وللآخرين ثانيًا، شرعيتها في غمرة الآلام التي تفرض وجودها غير آبهة بتحدياته وعناده. يترافق ذلك كله مع ما نلاحظه من تنوع في الأصوات الشعرية التي استطاع كل منها أن يجد مكانه على الساحة الأدبية، فظهرت قصيدة النثر إلى جانب قصيدة التفعيلة والقصيدة العمودية، التي ينتمي كل منها إلى نمط من الرؤية ومن البنية الفنية، إضافة إلى أننا يمكن أن نجد هذا التنوع أيضًا لدى الشاعر نفسه، في المجموعة الشعرية الواحدة، وأحيانًا في القصيدة الواحدة، مما يؤكد التداخل بين هذه الأنماط الشعرية ويقلل من فرص الانتصار لأحدها على الآخر، ولا بدّ أن نذكر أيضًا في هذا المجال القصيدة الومضة التي شهدت انتشارًا ملحوظًا في هذه المرحلة، كما صار لها حضورها وخصوصيتها.

وإذا كان الشاعر الحديث حسب تعبير د. نعيم اليافي «يرى ويشعر ويفكر بلغة واسطته التي يخلق بها الأشياء والعلاقات»[1] فلا بدّ أن تظهر آثار هذا التنوع الذي شهدته مرحلة التسعينات واضحة في الصورة الفنية التي «تعدّ بحق مركز القصيدة المعاصرة، وأهم معبر لفهمها والدخول إلى أعماقها»[2]، وإذا كان الباحثون يختلفون حول طبيعة الصورة الفنية فيرى بعضهم أنها مرتبطة بالعقل، بينما يرى آخرون أنها تشكيل لغوي، ويرجعها البعض الآخر إلى اللاشعور أو الخيال،[3] فإنهم لا ينكرون أهمية العاطفة في تشكيل الصورة الفنية فيرى د. نعيم اليافي أن «الصورة وحدة تركيبية معقدة تتبار فيها شتى المكونات: الواقع والخيال، اللغة والفكر، الإحساس والإيقاع، الداخل والخارج، الأنا والعالم...»[4]، ويرى د. عبد الله عساف أن «العاطفة هي ماء الحياة بالنسبة إلى الصورة»[5]، ولعل د. عز الدين اسماعيل يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أن «الصورة تركيبة وجدانية تنتمي في جوهرها إلى عالم الوجدان»[6]، مما يسوغ التعامل مع الصورة الفنية في شعر التسعينات من هذا المنظور مع التأكيد على أهمية كافة العناصر التي تمنح الصورة الفنية، بائتلافها وتداخلها، طبيعتها المميزة.

فقد كان الواقع – على سبيل المثال – بأشيائه وعناصره أحد المصادر الأساسية التي استمدت منها الصورة الفنية مكوناتها، إلا أنها لم تنقله كما هو وإنما أعادت تشكيله في عملية خلق كلية لتقدمه في نسق جديد مغاير تمامًا لما كان عليه، لكنه في الوقت ذاته متطابق مع الواقع النفسي إلى أقصى

الحدود. ولذلك فإننا نعجز في كثير من الأحيان عن تمثله وفق العلاقات الطبيعية الناظمة لعناصره. وقد استفاد الشعراء في مرحلة التسعينات من هذه الخاصة فوظفوا الأشياء الواقعة في المكان توظيفًا جماليًا عبروا من خلاله عن أزماتهم وتطلعاتهم. وقد تركزت الصور الشعرية لديهم حول عدد من المعطيات شكلت في مجموعها الرؤية المأساوية التي صبغت نتاجاتهم بشكل كامل. يقول الشاعر راتب سكر في قصيدة بعنوان «عكاظ في برار موحشة»:

غريبًا جررت الخطا
في صحارى وجودي
على مركب
من شتات الأماني
سأمضي وحيدًا
غيابات وهمي
سروجي
تداري إباء انطلاقي
وترعى الجوار[7].

تقدم القصيدة صورة لمعاناة الفرد المغترب الباحث عن خلاصه في قلب المأساة، فتبدو (الصحارى) معادلاً موضوعيًا لما يشعر به من الوحدة والحزن والألم. كما تضيف كلمة (وجودي) إلى كلمة (الصحارى) بعدًا ذاتيًا خالصًا يجعلها أكثر تعبيرًا عن التجربة الذاتية للشاعر. وإذا كانت الصحراء بدلالاتها المرجعية غير بعيدة عن معاني الغربة، فإن (المعاناة الروحية للفرد المغترب قد وجدت كذلك في الحجر- على تعدد دلالاته - معادلاً موضوعيًا في التعبير عن إشكالاتها، فمن خلال رمز الحجر تم التعبير عن الفراغ الروحي وعن العلاقة المتأزمة للفرد المغترب بالمجتمع، وعن القلق النفسي، وعن الإحساس الحاد بالعزلة والتوحد).[8] وهو رمز يتردد كثيرًا في قصائد الشاعر عبد القادر الحصني. يقول في قصيدته «حجر آخر»:

وددت بقلبي لو أنحني
على حجر مفرد في العراء
توحد كالله في نفسه
وأجهش مختنقًا بالبكاء
تراه يتيمًا.. فما لائبًا
تلوّى ولا ثدي حتى العياء
تراني انهدمت بلا رأفة
ووجهًا لوجه أمام الخواء[9].

تعبر صورة «الحجر» هنا عن حالة من التماهي بين الذات المبدعة والحجر، أو لعلنا نستطيع القول إنها تأتي بمثابة مكاشفة مع الذات تسعى إلى الانتقال بها من حالة اللا مدرك، إلى حالة المدرك أو المحسوس التي توقظ الذات على صور مريرة من «الخواء».

تختلف هذه الرؤية إلى حد ما عما في قصائد الشاعر راتب سكر، معبرة عن

خصوصية تجربته، فيبدو الحجر صديقًا اليفًا قادرًا على منح الشاعر مساحات واسعة للفرح، غير هياب بما تخطه انكسارات الواقع على دروبه من أسى. ولعل الدلالات الرمزية للحجر تبدو أكثر وضوحًا في مجموعته «أبي ينحت الحجر» التي تشغل ذكريات الطفولة فيها المساحة الأكبر تاركة للحجارة أن تعمر مدنًا أليفة وذكريات محببة، فتبدو صورة الأب في قصيدة (ابي ينحت الحجر) مكللة بهالة من الحنان تفيض على أحلامه واعدة بنهارات جديدة أكثر إشراقًا، في ضوء ذلك أيضًا يمكننا قراءة قصيدته «حجر تحت الرأس» التي صدرت ضمن مجموعته «ملاءة الحرير» يقول:

أقفرت ساحة الوردة المشتهاة
غفوت على لغة من رصيف تدلى بأبوابها
أيها العابرون
ادفعوا ثرثرات خطاكم
بعيدًا
ولا توقظوا ما تبقى
من النوم في حجر تحت رأسي
دعوني
وحيدًا
قليلاً
ولا تسحبوا من بساط كتابي
خيوط الغبار(١٠).

تتعامل القصيدة مع رمز «الحجر» برؤية تنتقل به من طبيعته المادية المجردة إلى طبيعة وجدانية يكتسبها من وضعه الجديد في سياق النص، فيبدو قادرًا على منح الشاعر فرصة أخيرة للانتقال إلى عوالم بعيدة عما يكرسه الواقع من انكسارات يبدو الهروب منها السبيل الوحيد للانتصار عليها، فالنوم هو بوابة للحلم، والحلم هو تحقيق على نحو ما، وإن كان خاطفًا، للعالم كما يراها الشاعر، أو يطمح إليه. ومما لاشك فيه أن التجربة الشعورية الجديدة لابد أن تفترض تعاملاً جديدًا مع اللغة مما يفسر تعدد الدلالات للرمز الواحد حتى لدى الشاعر نفسه في بعض الأحيان. ففي قصيدة «السرداب» للشاعر نزار بريك هنيدي يبدو الليل تعبيرًا عن القيم السلبية المنافية لإنسانية الإنسان «والتي تنزيه عن ذاته وعن محيطه «ولذلك فإن الطول والظلمة غالبًا ما تكونان من صفاته. يقول:

باهتٌ حبرك
والليل الذي تدفعه بالحبر
ما زال طويلا
قاتلٌ صمتك
والصوت الذي تحبسه
في صدرك المغلق
مازال يسميك القتيلا(١١).

فـ (الليل) هو المأساة التي تلازم

الشاعر وتلون صوره بلونها القاتم، لكنه قد يبدو في أحيان أخرى صديقًا أليفًا يبدد الوحشة والغربة، وربما كان مصدرًا لإغناء الروح الشاعرة ومنطلقًا للوصول إلى العالم المنشود كما يراه الشاعر نزار بريك هنيدي في قصيدته «ليل الكلام» يقول:

ينتابني ليل
فأغرق في مهاوي العشق
تسقط نجمة
في بئر أيامي
فتشتعل البراكين التي خمدت
وتندلع الزوابع
بعد أن همدت
وتمطر غيمة في أضلعي[١٣].

إن اقتران (الليل) بـ (الكلام) ينزع عنه بعده السلبي ،ويضيف إليه بعدًا إيجابيًا فيغدو عنصرًا فعالاً قادرًا على العطاء. فقد تعامل الشاعر مع الليل تعاملاً دلاليًا بحيث تحول إلى رمز فني تختلف دلالاته باختلاف المعطيات الشعرية. إلا أن هذه الدلالات على اختلافها تدور حول محور واحد يتمثل في الشعور الحاد بالاغتراب وعمق المعاناة والرغبة في التغيير والتجاوز، وهو الطابع المميز لتجارب الشعراء في هذه المرحلة. ويرى د . عبد القادر القط (أن الشعراء منذ أن اتجهوا إلى التجربة الذاتية واهتموا بتصوير المشاعر والانفعالات والتفتوا إلى الطبيعة وربطوا بينها وبين وجدانهم أخذت طائفة كبيرة من الألفاظ المحملة بالدلالات الشعورية والجمالية تتردد في عباراتهم وصورهم ممتزجة أحيانًا بألفاظ تقليدية وخالصة أحيانًا لطبيعة التجربة الوجدانية الجديدة).[١٢] ولو حاولنا أن نتوقف عند الألفاظ التي ترددت كثيرًا لدى الشعراء في هذه المرحلة نجد ألفاظًا مثل: (الريح - الغبار - الصحراء - العراء - الحجر - الجليد - الثلج - الليل ...) وهي كلها تشير بطريقة أو بأخرى إلى الرؤية المأساوية التي غلبت على قصائد الشعراء في مرحلة التسعينات وتعبر عنها، إلا أن معجم الشعراء في هذه المرحلة لم يقتصر على مثل هذه الألفاظ، فإذا كانت كلمة (الجليد) - على سبيل المثال - بدلالاتها المختلفة توحي بمعاني الغربة والضياع، فإن القمر يبدو غير بعيد أيضًا عن معاني الغربة في قصائد الشاعر علاء عبد المولى التي تفيض بكثير من الحزن كاشفة عن صوت شعري يطلع من قلب راهن عربي، وقد علقت به فصول من أزمنة مضت، وأزمنة يخشى أنها ستأتي، يحاول أن ينفض غبارها عن كاهله فتدخل في قصيدته أحزانًا وفيضًا من انكسارات لا يجد إلى الانتصار عليها سبيلاً... ... يقول في قصيدته «تصدعات روح المغني»:

يلتوي الروح مثل قضيب محمّى

إلى اين امضي بما فاض مني؟
ومن يحمل الشعر عني؟
... ...
قمري في الخلايا يضيء عذاب الفصول الولود،
وما كنت نسغ الربيع،
ولا الصيف أطلق في جسدي نهره الكرزي،
وما أخصب الحلم أغصانه(١٤).

يحاول الشاعر في تصويره لانحناءة الروح تحت وطأة ما تعانيه، وذبول القمر الذي صار يضيء فصول العذاب، أو عذاب الفصول، أن يضع القارئ أمام حالة من اليأس تجد معادلاً لها في كثير من مظاهر الطبيعة التي يفترض أن تحمل دلالات توحي بالتفاؤل والعطاء، ملقياً باللوم على واقع عربي، أو على جيل عربي لم ينهض بطموحاته إلى مراتب تقربها من العمل الجاد والوجود الناجز، وتأتي لغته لتؤكد ذلك محملة بكثير من الاحتجاج الغاضب الباحث عن مواطن القبح في صورة الواقع، المتشوق إلى واقع آخر تخلو صورته مما يشوب نقاءها، ولعل العتب الأكثر مرارة هو ما يتوجه به الشاعر إلى القصيدة التي تبدو عبئاً ثقيلاً بعد أن تفقد جدواها في ساحة الصراع القائم مع كافة أشكال القهر والاستلاب.

ولعلنا نجد رؤية مماثلة أيضاً لدى الشاعر سعد الدين كليب، الذي ينتقل في قصيدته «تراتيل غير مقدسة» إلى مستويات أخرى من التعبير الفني عن حالة اليأس التي صارت تملأ عليه رؤيته. حيث تقدم القصيدة صوراً متلاحقة يرسم كل منها مشهداً من مشاهد اللوحة المأساوية التي تعرضها القصيدة يقول:

قمري يذوي، وأنهار تموت
غابة تصفر،
أحلام عرايا
وعصافير تصلي للجليل العنكبوت
أي شيء صرته
حتى لبست الليل في عز الضحى
عمداً
وقدست الكآبة..؟!(١٥)

في ضوء ذلك يمكن قراءة صور المفارقة التي وظفت توظيفاً فنياً يفيد في تعميق هذه الرؤية، وتقوم مثل هذه الصور غالباً على الاختلاف بين الواقع المدرك من الخارج والإحساس به، فيبدو النهر الذي يفترض أن يكون مصدراً للحياة والخصب والارتواء، في قصيدة «**على ضفة نهر**» للشاعر راتب سكر، غير قادر على إرواء الظمأ الذي يلازم الشاعر ويتسبب في معاناته. يقول:

ظامئ أنت على ضفة نهر
هذه الغيمة فرت

من يدي حزنك
كم ناديتها
وابتعدت[16].

لاشك أن هذه المقابلة بين النهر والظمأ تجسد مرارة الألم على نحو أعمق بكثير من تصوير الألم في ذاته. وقد تقوم المفارقة على التناقض الكبير بين طبيعة العمل والنتيجة التي يؤدي إليها، فنقرأ في قصيدة الشاعر عبد القادر الحصني «لها كل هذا الغناء» قوله:

لماذا على هذه الأرض أن تلد الحب والأغنيات
وأن تحمل النور في ظلمات القرون
وآياتها البينات
وتقعد في أوج زينتها بانتظار الغزاة
غزاة
غزاة
غزاة[17].

فالحب والنور والأغنيات عناصر لصور فنية لا يمكن بالضرورة أن تؤدي إلى الخراب والتدمير وفقدان القدرة على الحياة، وإنما يفترض أن تؤدي إلى نقيض ذلك تماماً، مما يوحي بحجم الفاجعة التي لحقت بهذه الأرض، وكما نجحت صور المفارقة في تعرية الشعور المثقل بشجن تعانيه الذات المبدعة «والوقوف على جميع أبعاده ، فقد كان كذلك للصور المتجاوبة أو المتراسلة دور هام في إنشاء علاقات متداخلة بين معطيات الحواس المختلفة أتاحت » وحدة في الحواس فسيحة عميقة تتشابك على رحابها المشاهد والألوان والأصوات ويمتزج بعضها ببعضها... وما دامت الأصوات والألوان والعطور تنبعث من مجالات وجدانية حية فإن نقل صفاتها باللغة الرامزة يساعد أي مساعدة على نقل الأثر النفسي المقصود»[18] يقول الشاعر نزار بريك هنيدي في قصيدة «أوراق التوت»:

هل ينزف أشعاراً
كي يردم هوة موت
هل يبضع خاصرة الأحلام
ليفتح نافذة
في جدران الصمت[19].

إنه شعور حاد بالقلق وخوف مبهم من مصير مجهول ويأس قاتل لا يترك للشاعر مجالاً للهرب من حصار الواقع المادي المبتذل. وهي دلالات لا يمكن الوصول إليها بغير هذا التركيب. إلا أن هذا لا يعني بأن الصورة بمعزل عن أصلها المحسوس «وإن كانت العلاقة بين الأشياء التي لا علاقة بينها هي الأساس في تشكيلها، وإلا فما معنى عبارة مثل (جدران الصمت) - على سبيل المثال - فالحسية هي من أبرز السمات التي تميز الصورة الشعرية وتكسبها فنيتها »كما أن النسق العام هو الذي يحدد لها قيمتها التي تفقدها خارجه. وإذا كانت بنية الصور الفنية تختلف في القصيدة

باختلاف الشكل الفني الذي تنتسب إليه، فتبدو في القصيدة التقليدية غيرها في قصيدة النثر وفي قصيدة التفعيلة. فمما لا شك فيه أنها تلتقي عند السمات الأساسية التي تمنحها خصوصيتها، تاركة للتنوع في أساليب البناء الفني مساحاته المناسبة التي لم تحاول هذه الدراسة أن تتوقف عندها بقدر ما حاولت تحديد الملامح العامة للشعر في مرحلة التسعينات من خلال دراسة الصورة الفنية بوصفها واحدة من أبرز الأساليب الفنية التي اعتمدها شعراء الحداثة في التعبير عن تجاربهم. وإذا كانت تجارب الشعراء في هذه المرحلة تجمع بين أشكال مختلفة من أساليب التعبير الفني فإنها كلها تقدم نفسها على الساحة الأدبية تاركة للزمن حرية الاختيار أو المساواة بينها.

الهوامش

١ - اليافي، د. نعيم، تطور الصورة الفنية في الشعر العربي الحديث، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٨٣ - (ص ٢٦٢ - ٢٦٣).

٢ - عساف، د. عبد الله، الصورة الفنية في قصيدة الرؤيا، ط١، دار دجلة، القامشلي، ١٩٩٦ - (ص٥).

٣ - يمكن مراجعة: عساف، د. عبد الله، الصورة الفنية في قصيدة الرؤيا، (ص ٢٤ - ٤٢).

٤ - اليافي، د. نعيم، أوهاج الحداثة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٣ - (ص ١٧٤).

٥ - عساف، د. عبد الله، الصورة الفنية في قصيدة الرؤيا، (ص٤٠).

٦ - إسماعيل، د. عز الدين، الشعر العربي المعاصر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧ - (ص ٢٨).

٧ - سكر، د. راتب، «في حضرة العاصي» اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٦ - (ص ٥٧ - ٥٨).

٨ - كليب، د. سعد الدين، وعي الحداثة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٧ - (ص ٩١).

٩ - الحصني، عبد القادر، «ماء الياقوت»، الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب، عمان، الأردن، ١٩٩٤ - (ص ٧٧).

١٠ - سكر، د. راتب، «ملاءة الحرير»، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٠ - (ص ٨٠).

١١ - بريك هنيدي، د. نزار، «غابة الصمت» وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥ - (ص ٥٢).

١٢ - نفسه، (ص ٩).

١٣ - القط، د. عبد القادر، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، ط ٢، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١ - (ص ٢٩٣).
١٤ - عبد المولى، علاء، «تراجيديا عربية»، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٨ - (ص ١٠١).
١٥ - كليب، د. سعد الدين، «وأشهد هاك اعترافي»، ط١، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٣ - (ص ٢٣).
١٦ - سكر، د. راتب، «في حضرة العاصي»، (ص ٣٢).
١٧ - الحصني، عبد القادر، «ماء الياقوت»، (ص ٤٥).
١٨ - اليافي، د. نعيم، تطور الصورة الفنية في الشعر العربي الحديث، (ص ١٩٥ - ٢٠١).
١٩ - بريك هنيدي، نزار، «غابة الصمت»، (ص ٣٥).

❖ ❖ ❖

ابن سينا شاعراً

علي محمد أمين ❖

كتبت هذه الدراسة عن شعر ابن سينا، بعد أن سألني احدهم عن بيت شعر نسب لابن سينا، وكان مروياً بشكل غير صحيح. وقد نبهني ذلك للبحث عن أشعار لابن سينا، لم تشتهر بين الناس، ولا يعرفها سوى قلّة من الدراسين. أما ما يعرف من شعر ابن سينا بشكل واسع فهي قصيدته العينية، في النفس، فحسب.

وبعد البحث عن أشعاره، وجدت أن ما خلّفه، أو ما بقي من أشعاره، قليل جداً، فديوانه الذي جمع في منتصف القرن العشرين من بطون الكتب والمصادر لا يتجاوز عشرين صفحة، من القطع المتوسط.

(❖) علي محمد أمين: كاتب سوري له عدد من الدراسات الأدبية والفلسفية.

ولابدّ من التقديم لهذه الدراسة بلمحة عن حياة ابن سينا والتعريف به وبأعماله، لقد روى ابن سينا قصة حياته، بنفسه، وذكر كيف أنه بدأ تحصيل العلم منذ صغره، ومن ثم كيف صار إلى ما هو عليه من معرفة، ومقدرة علمية. ونقل إلينا أحد تلاميذه ومرافقيه، وهو أبو عبيد الجوزجاني، قصة حياة معلمه كما رواها، وقد وردت في كتاب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» [1].

ويمكن أن نقتبس منها بعض المراحل في حياة ابن سينا. فمن هو ابن سينا؟ هو أبو علي، الحسن بن عبد الله بن سينا، ولد عام (٣٧٠) هـ. (٩٨٠)م في غرميشن، من أعمال بلخ، وتوفي في همدان عام (٤٢٨) هـ (١٠٣٧)م [2].

وقال الجوزجاني: كان أبوه من بلخ، وانتقل منها إلى بخارى، واستقر في قرية بقربها تدعى أفشنة، حيث تزوج منها، وفيها ولد الحسين (أبو علي). وكان والده قد استجاب للدعوة الإسماعيلية، وكذلك أخوه، ولكن ابن سينا (أبا علي) لم يتقبل ما كان يدرسه أبوه وأخوه من أفكار الفلسفة الإسماعيلية.

واستطاع ابن سينا أن يتقن القرآن، وكثيراً من الأدب وهو في العاشرة من عمره، وكان يثير العجب بسرعة تعلمه واكتسابه للمعارف. ثم تعلم الحساب، ودرس الفلسفة على يد أبي عبد الله الناتلي، وتفوق بها على معلمه، فتركه وبدأ يتعلم بجهوده الخاصة؛ فدرس الطب، وكان يعده علماً سهلاً، وبدأ يمارس مهنة الطب وهو ابن ست عشرة سنة. ودرس المنطق، وجميع أجزاء الفلسفة، وكان كثير الدراسة ليلاً، ويعترف ابن سينا أنه كان يلجأ للشراب كي يقاوم التعب والنعاس، وقال إنه عندما كان يغلبه النوم، يرى في منامه كثيراً من الأمور التي كان يدرسها، حتى أن حلول بعض المسائل جاءته في الحلم. ودرس كثيراً من الكتب حتى أتمها وهو في الثامنة عشرة من عمره. ويقول عن نفسه «وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج، وإلاّ فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء».

واهتم بالأدب واللغة، فدرس العروض، وفقه اللغة، حتى برع فيهما، وأتم الجوزجاني رواية بقية القصة، فحدثنا عن مؤلفات ابن سينا، وتنقلاته الكثيرة، بين مدن خراسان وغيرها، متقلداً بعض المناصب أحياناً، ثم سجيناً ومتشرداً أحياناً أخرى. فقد سجن في قلعة فروجان، وفيها قال قصيدة منها:

دخولي باليقين كما تراه

وكل الشك في أمر الخروج

ويقصد بذلك دخوله السجن وأمر خروجه منه.

وكان ابن سينا، رغم تبحره في العلوم، وذكائه، ونباهته؛ كثير الشراب مولعاً بالجنس، مما أمرضه في آخر حياته القصيرة، بمرض لم يتمكن من معالجة نفسه منه. فمات وهو ابن ثلاث وخمسين سنة. قضاها في الدرس والتأليف في مجالات الطب والفلك والسياسة والشعر وغيرها[٣].

اهم مؤلفات ابن سينا:

لم يحصر الدارسون كل مؤلفات ابن سينا، إلا أنهم استطاعوا وضع فهارس لأهم مؤلفاته، التي حفظتها خزائن الكتب الكثيرة، وتتراوح مؤلفاته بين الرسائل الصغيرة، والمصنفات الكبيرة، التي بلغت عدة مجلدات في علوم الطب المختلفة منها كتاب القانون في الطب، وكتب أيضاً في المنطق والفلسفة والرياضيات، وكتب في الفلك، والسياسة، وعلم الاجتماع، وفي الشعر وعروضه، وفي مختلف مجالات الأدب، وغيرها.

وكان ابن سينا يكتب مؤلفاته باللغة العربية غالباً، وقليلاً باللغة الفارسية، وربما صاغ ابن سينا بعض مؤلفاته رجزاً أو شعراً، ولذلك نجد في قوائم مؤلفاته عدداً من الأراجيز الطويلة في أبحاث الطب والتشريح، يمكن أن نستعرض بعضاً منها؛ ويمكن أن نستشف من ذلك ولعه بالشعر عموماً وبالعربي خصوصاً.

فمن قصيدة له في الطب، وهي من البحر الكامل:

اسمع جميع وصيتي، واعمل بها

فالطب مجموع بنص كلامي

وله عدد كبير من الأراجيز في الطب والوصايا الطبية[٤].

أما أشعاره فقد نظم معظمها بالعربية، وأقلها بالفارسية. وسنقتصر في هذه الدراسة على أشعاره بالعربية فقط،[٥] ومنها القصيدة العينية الشهيرة.

وقد اهتم ابن سينا بالموسيقى، وألف فيها بعض الرسائل، وتأليفه فيها له علاقة بالشعر ودراسة العروض الشعري.

ويمكن إيراد بعض **مطالع أراجيزه** المخطوطة والمنشورة، والتي تحتفظ بها المكتبة الظاهرية بدمشق، ومنها فاتحة أرجوزة في التشريح:

الحمد لله معل العلل

وخالق الخلق القديم الأزل

والأرجوزة منظومة مطولة ليست ذات قافية واحدة، وإنما هي أبيات مصرّعة يجمعها موضوع واحد نظمه ابن سينا ليسهل حفظه، وقد يكون كتب في الموضوع ذاته نثراً، فهو يقول:

وهذه أرجوزة قد اكتمل

فيها جميع الطب علماً وعمل

وها، أنا مبتدي بنظمي

منثور ما حفظته من علمي

ويختمها بقوله:

فقف على الأحكام والقضاء

وكن من الأمر على رجاء

وقف إذا تعادلت في مذهب

واقض إذا ترجحت بالأغلب

ويبدأ أرجوزة الفصول الأربعة بقوله:

يقول راجي ربه ابن سينا

ولم يزل بالله مستعينا

يا سائلي عن صحة الأجساد

اسمع هديت الرشد بالإسناد

وله أرجوزة في المنطق يبلغ تعداد أبياتها ثلاثمئة بيت،[6] وهو عدد غير ثابت. وتدعى أيضاً القصيدة المزدوجة-القصيدة المصرّعة. ومطلعها[7]:

الحمد لله الذي لعبده

نيل السنا لا له في حمده

والحمد لله كما يستوجب

بعزه العالي الذي لا يغلب

وفيها يقول:

وفطرة الإنسان غير كافية

في أن ينال الحق كالعلانية

ما لم يؤيد بحصول آله

واقية الفكر عن الضلاله

إلى أن يقول:

وهذه الآلة (علم المنطق)

منه إلى جل العلوم يرتقي

أما أشعاره الأخرى فقد جمعت في ديوان لا يتجاوز عشرين صفحة، فيه قصائد متوسطة الطول قياساً بالأراجيز، وأعتقد أن قسماً كبيراً من أشعاره قد ضاع، فلم يصل إلينا منه سوى بعض المقطّعات المكونة من أبيات مفردة أو أبيات قليلة العدد، ويبدو أن ابن سينا لم يعن بتدوين شعره كعنايته بتدوين مؤلفاته الأخرى. وقد جمع حسين محفوظ عام ١٩٥٧ ديوان ابن سينا في طهران بمناسبة الاحتفال بألفية ابن سينا، وطبع الديوان أكثر من مرة. كما طبعت أشعاره (العربية والفارسية) في ديوان واحد سمي أشعار الشيخ، وترجمت إلى الفرنسية بعض هذه الأشعار وطبعت في الجزائر[8] واستقيت هذه الأشعار من مؤلفاته، أو من مؤلفات الباحثين الذين أوردوا قصة حياة ابن سينا، وأشهرهم ابن أبي أصيبعة في كتابه (عيون الأنباء)[9].

وفي ديوان ابن سينا الصغير، نجد نتفاً من القصائد التي قالها أو أنشدها في مناسبات وأغراض شتى منها الفخر والحكمة والخمرة والغزل والشيب والحسد وغيرها.

وقد تحدث السيد محمد عبد الغني حسن عن شعر ابن سينا في مقالته (الفيلسوف الشاعر)[10] حيث قارنه بمجموعة من الأدباء والفلاسفة والعلماء والأطباء الذين قالوا الشعر إضافة إلى مؤلفاتهم العديدة، في شتى أنواع العلوم. وكانت هذه العادة ولا تزال موجودة لدى العلماء والأطباء، حيث ظهر منهم شعراء مجيدون. ويقول الكاتب: إن ديوان ابن سينا لم يصل جميعه إلينا، ولا تزيد المخطوطات المتوفرة من شعره عن أربعين ورقة.

وباستعراض هذا الديوان الصغير، نجد تنوعاً في الأغراض التي نظم فيها ابن سينا شعراً. وأشهر قصائده على الإطلاق: قصيدته في النفس الناطقة (العينية)، ولابد من دراستها منفصلة لأنها نالت اهتماماً كبيراً من قبل الدارسين والعلماء والشعراء قديماً وحديثاً.

ومن أطول قصائد الديوان: (القصيدة الميمية)، ومطلعها:

يا ربع تكّرك الأحداث والقدم

فصار عينك كالآثار تتّهم

وتبلغ ثلاثاً وأربعين بيتاً من البحر البسيط. وتلاحظ، أن ابن سينا جرى في مطالع قصائده مجرى الشعراء في عصور سابقة، كالوقوف على الأطلال ومخاطبة الديار، كما فعل في قصيدته اللامية:

قفا نجزي معاهدهم قليلاً

نفيث بدمعنا الربع المحيلا

وتبلغ القصيدة عشرين بيتاً من البحر الوافر. ومن هذه المطالع أيضاً يقول:

هذي منازلهم أمـا تتـذكـر

درست معاهدهم فأمست تُنكر

وهناك بعض القصائد التي تزيد عن عشرين بيتاً، ومن أطول القصائد المنسوبة إلى ابن سينا هي القصيدة التي مطلعها:

احذر بني من القران العاشر

وانفر بنفسك قبل نفر النافر

ولكن بعض الدارسين ينسبونها إلى ابن الشبل البغدادي، وهي قصيدة فيها العديد من التنبؤات المستقبلية عن كوارث وأحداث جرت وتم وقوعها بعد عصر ابن سينا، ومنها:

لا تركنن إلى البلاد فإنها

سيعمها حد الحسام الباتر

من فتية فطس الأنوف كأنهم

سيل طما أو كالجراد الناشر

خزر العيون تراهم في ذلة

كم قد أبادوا من مليك قاهر

ويقصد بذلك اجتياح المغول للممالك والبلاد ذلك الاجتياح الذي أطاح بدولة العباسيين وغيّها من الدول. وهذه التنبؤات

تجعلنا نشك بنسبتها إلى ابن سينا، وأظن أن أحدهم نظمها وعزاها إلى ابن سينا.

وتروى له قصيدة أخرى في التنبؤ، مطلعها:

إذا شرّق المريخ من أرض بابل

واقترن النحسان فالحذر الحذر

وتروى له بعض القصائد لم ترد في الديوان، فهناك قصيدة نونية تدعى الجمانة الإلهية في التوحيد، **ومطلعها**[11]:

يا طالباً صفة الإله وخلقه

بتصور يهدي إلى الإيمان

وخاتمتها:

فجمانة الإسلام في الإسلام قد

جمعت لنا في الكل من برهان

وكذلك رويت له بعض الأبيات في التصوف لم ترد في الديوان المطبوع أيضاً منها:

رجعنا إليك فاقبل رجوعنا

وقلّب قلوباً طال إعراضها عنكا

فإن لم تبرئ سقام نفوسنا

فتشفى عماياها، إذن فلمن يُشكى

وقد نظم ابن سينا الرباعيات، وكان سباقاً في هذا المجال، بالعربية والفارسية، ولم تذكر هذه الرباعيات في الديوان، ومنها:

كفران مثلي ليس سهلاً أن يرجمَ

أين من محكم إيماني أحكم

أوَحيد الدهر مثلي كافر

فإذن لم يبق في العالم مسلم

وبهذا فهو قد سبق عمر الخيام في نظم الرباعيات بالعربية والفارسية بما يقارب مئة عام. وهذه الرباعية هي ردّ على من اتهمه في دينه وإسلامه، فنغمة التكفير والاتهام بالخروج عن ملة الإسلام قديمة، وكانت تنال من العلماء والفلاسفة المتنورين منذ أوائل العصر الإسلامي، وحتى عصرنا هذا.

أما القصائد الأخرى في الديوان فهي مقطعات صغيرة، قد تكون مجتزأة من قصائد أخرى لم يعثر عليها كاملة، وموضوعاتها متنوعة، ولا يمكن تحديد تاريخها؛ ولذا ستكون دراستها بحسب الموضوعات والأغراض التي عالجها ابن سينا. ويمكن أن نبدأ بالغزل والخمريات، فكما ذكرت سابقاً، كان ابن سينا مولعاً بالشراب والجنس، رغم أنه لم يتزوج من امرأة محددة بعينها زواجاً علنيّاً، فقد روي عنه، أنه كان إذا أعياه التأليف والدرس عكف على الخمرة والتسلية مع الإماء والجواري جرياً على عادة ذلك الزمان. حيث كانت الجواري العديدات في كل بيت ذي يسار تقريباً. ومع ذلك فغزله قليل، وقد

كان يبدأ قصائده بالوقوف على الأطلال وذكر الأحبة ومنازلهم:

هذي منازلهم اما تتذكر

درست معاهدهم فامست تُنكر

عفت السيول طلولها فكأنها

خدي يخدّدها دموع تهمر

درست رسومهم ورسم شبيبتي

وعلاها نورٌ وشيب أزهر

ويقول أيضاً:

يا ربع ذكّرك الأحداث والقدم

فصار عينك كالآثار تتهم

وفيها يقول:

ليت الطلول أجابت من به أبداً

في حبهم صحة، في حبهم سقم

وفي قصيدة أخرى يقول:

وقفت دموع عيني دون سعدى

على الأطلال ما وجدت سبيلا

على جفني لسعدى فرض دمع

أقمت له به قلبي كفيلا

عقدت لها الوفاء وإن عقدي

هو العقد الذي لن يستحيلا

هل كان ابن سينا عاشقاً حقاً لسعدى؟ أم لغيرها، أم أن غزله كان نظماً فحسب؟ يقلد به كبار الشعراء، أم أنّ هذا النسيب كان تمهيداً لذكر الشيب الذي بدأ يغزو شعر رأسه؟ ويذكره بتقدم العمر؟ أم أن هذا الشعر القليل في الغزل هو كل ما تبقى من غزل أكثر صراحة وتمادياً كان يقوله في جلساته الخمرية مع الندمان والإماء؟ هذا أمر لا تسعفنا به المصادر التي تحدثت عن حياة ابن سينا. أما خمريات ابن سينا، فهي أكثر وفرة من الغزل؛ فلنسمعه يقول:

قم فاسقنيها كدم الطلا

يا صاح بالقدح الملا بين الملا

خمراً تظل لها النصارى سجّداً

ولها بنو عمران أخلصت الولا

لو أنها يوماً وقد ولعت بهم

قالت ألست بربكم؟ قالوا بلى

ويقول أيضاً:

شربنا على الصوت القديم قديمة

لكل قديم أولٌ هي أوّل

لو لم تكن في حيِّز قلت إنها

هي العلة الأولى التي لا تعلل

وهنا نجده يمزج الفلسفة بالخمريات التي يقولها، وقد يكون له هدف آخر كالصوفيين، الذين يصفون الخمرة ويتغزلون بها، وهم يقصدون الذات الإلهية.

ويقول فيها أيضاً:

نزل اللاهوت في ناسوتها

كنزول الشمس في أبراج بُوحْ

قال فيها بعض من هام بها

مثلما قال النصارى في المسيح

هي والكأس وما مازجها

كـأب متحـد وابن وروح

وهنا نلمس أيضاً نفساً صوفيّاً في هذه الأبيات.

ولكنه، كطبيب، يحذّر من الخمرة قائلاً:

اساجية الجفون أكلُّ خود

سجاياها استعرن من الرحيق

هي الصهباء مخبرها عدو

وإن كانت تناغي عن صديق

والموضوع الآخر الذي حفل به شعر ابن سينا هو: الفخر، فهو لم يترك مجالاً للمباهاة بنفسه، إلاّ وأقدم مفاخراً بعلمه، وقدراته مستهيناً بالآخرين محتقراً لمن ناصبوه العداء، ساخراً منهم:

إني وإن بان عني من بليت به

في عينه كمه في أذنه صمم

مميز من بني الدنيا يميزني

أقل ما فيّ ليس الجلّ والعظم

بأي مأثرة ينقاس بي أحد

بأي مكرمة تحكيني الأمم

ثم يهاجم ابن سينا الآخرين محقراً لهم:

امثل عنجهة شوكاء يلحق بي

ام مثل شغبر حشٌ عرضه زيم

والعنجهة: الجافي، والشغبر: ابن آوى، والحش: الولد الميت في بطن أمه، وزيم: قطعة اللحم).

ويقصد ابن سينا هنا، أن هذا الذي يهاجمه ابن سينا، جاف كنبتة شائكة، أو مثل جنين ابن آوى الميت في بطن أمه وهو كقطعة اللحم (الطرح).

ويقول أيضاً مفاخراً بعلمه وشجاعته:

إني وإن كانت الأقلام تخدمني

كذاك يخدم كفي الصارم الخذم

ويفخر بعلمه ومنجزاته العلمية:

اما البلاغة، فاسألني الخبير بها

انا اللسان قديماً والزمان فم

لا يعلم العلم غيري معلماً علماً

لأهله، انا ذاك المعلم العلم

كانت قناة علوم الحق عاطلة

حتى جلاها بشرحي البند والقلم

وهو إذ يفخر بنفسه وبعلمه فإنه يهزأ بالآخرين:

سيان عندي إن برّوا وإن فجروا

فليس يجري على أمثالهم قلم

ليسوا وإن نعموا سوى نعم

وربما نعمت في عيشها النعم

أي أن الذين حسدوه كانوا كالأنعام، بل أسوأ منها. ويردّ على من وصفه بالتبذير، قائلاً:

يقول مبذّر ليغضّ مني

يعدّ علوّ ذي كرم سفولا

يقول به انخراق الكف جداً

وكم خرق رقعت به منيلا

ويقول مفتخراً بعلمه، ذامّاً الآخرين:

خفيت على الجهال أعلام الهدى

كالشمس خافية على العميان

ويهاجم الجهال الذين يغيظونه بأفعالهم الخرقاء:

أكاد أُجَن فيما قد أجن

فلم يرَ ما أرى إنسٌ وجن

رُميت من الخطوب بمصميات

نوافذ لا يقوم لها مجن

وحاورني أناس لو أريدوا

على منفتٍ ما أكلوه ضنّوا

فإن عنّت مسائل مشكلات

أجال سهامهم حدس وظن

وإن عرضت خطوب معضلات

تواروا واستكانوا واستكنوا

فهؤلاء الجهال لا يقيّمون المعرفة والعلم بشكل صحيح، وإنما يكتفون بالحدس والتخمين والظن، وإذا عرضت لهم مسائل صعبة، هربوا وتواروا عن الأنظار لأنهم غير قادرين على المواجهة.

وعندما يتقدم به العمر ويظهر الشيب واضحاً في لمته، يأخذ بالشكوى من هذا الشيب، ذمّاً وتعريضاً واتعاظاً، واستسلاماً، فيقول:

هو الشيب لابد من خطه

فقرّضه إن شئت أو غطّه

ويروى هذا البيت بشكل آخر:

هو الشيب لابد من وخطه

فقرّضه أو خضّبه أو غطّه

وترد الشكوى من الشيب في قصائد أخرى:

وعذل الشيب أولى لي لواني

اطقت، وإن جهدت، له قبولا

ويقول ناصحاً نفسه:

أما أصبحت عن ليل التصابي

وقد أصبحت عن ليل الشباب

تنفّس في عذارك صبح شيب

وعسعس ليله، فكم التصابي

وأظن أن تصحيفاً بعجز البيت الثاني، فقد رودت كلمة (فكم) وأعتقد أن أصلها

(فلِمَ) ليستقيم التعبير . بصيغة الاستفهام، ويمكن أن نقبل فكم على أساس مفهوم آخر يقصده الشاعر، أي إلى متى سيظل هذا التصابي؟.

ويلوم نفسه على التفريط في زمن الشباب:

شبابك كان شيطاناً مريداً

فرجِّم من مشيبك بالشهاب

وبمجيء الشيب، يأتي زمان الحكمة والموعظة، والتدين، وإنكار التهم التي وجهت إليه بعدم التدين، فيقول ذامّاً الدنيا:

كذا دنياك تراب لانصداع

مغايظة، وتبني للخراب

ويعلق مشمئز النفس عنها

بأشراك، تعوق عن اضطراب

عرفت عقوقها فسلوت عنها

فلما عفتها، اغريتها بي

ويشكوالزمان، مفتخراً بنفسه:

بليت بعالم يعلو أذاه،

سوى صبري، ويسفل عن عتابي

أخالطهم ونفسي في مكان

من العلياء، عنهم في حجاب

ولست بمن يلطخه خلاط

متى اغبرّت إياةٌ من تراب؟

والإياءة: الشمس.

ومن حكمه في ذم الدنيا واغترار الناس بها:

جوّلت في هذه الدنيا وزخرفها

عيني، فألفيت داراً ما بها إرم

وهذا الكلام شبيه بما قاله الإمام علي في ذم الدنيا وغرورها .

ثم يشكو ابن سينا من الزمان وتأثيره على الإنسان:

أشكو إلى الله الزمان وصرفه

أبلى جديد قواي وهو جديد

محن إليّ توجهت فكأني

قد صرت مغناطيس وهو حديد

ويدعو ابن سينا إلى تهذيب النفس وترويضها لكي تشرق فيها حكمة الله:

هذب النفس بالعلوم لترقى

وذر الكل فهي للكل بيت

إنما النفس كالزجاجة والعلم

ضياء، وحكمة الله، زيت

فإذا أشرقت فإنك حيّ

وإذا أظلمت فإنك ميت

ومن حكمه التي وردت في تضاعيف أشعاره، وأراجيزه أيضاً:

وإذا الفتى عرف الرشاد لنفسه
هانت عليه ملامة الجهال

وله أيضاً:

صن السرّ عن كل مستخبر
وحاذر، فما الحزم إلاّ الحذر
أسيرك سرّك إن صنته
وأنت أسير له إن ظهر

وله في الحكمة أيضاً:

فلا تجْزَ عَنْ لطريق سلكت
كم أنبتَ غيرك في وسطه
ولا تجشعنْ فما أن ينال
من الرزق كل سوى قسطه
وكم حاجة بذلت نفسها
ففوتها الحرص من فرطه
وإذا أخصب المرء من عقله
نشا في الزمان على قحطه

وترد أبيات تؤكد إيمان ابن سينا، وهي ذات نكهة صوفية:

محرك الكل أنت القصد والغرض
وغاية ما لها إن قستها عرض
من كان في قلبه مثقال خردلة
سوى جلالك فأعلم انها مرض

ويرد بيت آخر وينسب أيضاً للمعري:

امنن عليّ بوصل منك يسعدني
فقد يسد مسد الجوهر العرض

وله أيضاً، في هذا المجال:

اخــي خـــلّ ذي بـــاطـــل
وكن للحقائق في حيّز
فـمـا الدار دار مقـام لنا
وما المرء في الأرض بالمعجز

إلى أن يقول:

محيط السموات أولى بنا
فكم ذا التخلف في المركز

ولمّا أحسّ بدنو أجله أنشد يقول:

هبت نسيم وصالكم سحراً
بحدائق للشوق في قلبي
فاهتزغصن العقل من طرب
وتناثرت درراً من الحب
وأتت خيول الهجر شامخةً
مطرودة بعساكر الحجب
وبقيتُ لا شيئاً أعانيه
إلاّ حسبتُ بأنه ربي

وهذا البيت يقودنا لتذكر نظرية وحدة الوجود التي ظهرت فيما بعد لدى ابن عربي.

نعود بعد هذا العرض لشعر ابن سينا، إلى قصيدته الأشهر بين قصائده، وهي قصيدته العينية، في النفس الناطقة. ومطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع

ورقـــــاء ذات تدلّل وتمنـع

قد تكون هذه القصيدة تلخيصًا لنظرية ابن سينا في النفس الناطقة، في هبوطها، وحلولها في الجسد الإنساني، ثم تعلقها بهذا الجسد، وكيف أنها جاءت إليه مكرهة، وستغادره مكرهة، ولا يقصد ابن سينا هنا أن النفس هي الروح، التي هي محرك البدن، وإنما النفس الناطقة لديه ذات مفهوم آخر.

وقد قال الشاعر والأديب الكبير جبران خليل جبران المتوفى عام ١٩٣١م: «في هذه القصيدة النبيلة، قد وضع الشيخ الرئيس أبعد ما يراود فكر الإنسان وأعمق ما يلازم خياله من الأماني التي تولدها المعرفة، والسؤالات التي يثمرها الرجاء، والنظريات التي لا تصدر إلاّ عن التفكير المستمر والتأملات الطويلة، وليس من الغرائب صدور هذه القصيدة عن وجدان ابن سينا، وهو نابغة زمانه؛ ولكن من الغرائب أن تكون مظهراً لرجل صرف عمره مستقصياً أسرار الأجسام ومزايا الهيولى، فكأني به قد بلغ خفايا الروح عن طريق المادة، وإدراك مكنونات المعقولات بواسطة المرئيات. فجاءت قصيدته هذه برهاناً نيراً على أن العلم هو حياة العقل؛ يتدرج بصاحبه من الاختيارات العملية إلى النظريات العقلية، إلى الشعور الروحي، إلى الله!..

وهذا ما يجعل ابن سينا نابغة لعصره وللعصور التي جاءت بعده، ويجعل قصيدته في النفس أبعد وأشرف ما نظم في أبعد وأشرف موضوع[٢]».

وقد نالت هذه القصيدة اهتماماً كبيراً من قبل الدارسين، شرحاً وتوضيحاً، واهتماماً من قبل الشعراء، بنظم القصائد المعارضة لها، والتي تتفق معها بالوزن والقافية، أو تختلف عنها ولكنها تدور حول موضوع القصيدة: أي النفس الناطقة.

ومن أهم الشروح التي اهتمت بهذه القصيدة:

١- شرح بعنوان (الأشعة البارقة في أحوال النفس الناطقة) لأبي البقاء الأحمدي.

٢- شـرح لأمين بن جـمـال الأثيـري القهستاني.

٣- شرح لداوود الأنطاكي.

٤- شـرح لعـبـد الرؤوف المناوي الحدادي.

٥- وهناك شـروح كـثـيـرة، لا مـجـال لذكرها هنا.

أمّا الشعراء الذين نظموا معارضات للقصيدة العينية فهم كثر، ذكر منهم الدكتور عبد الكريم اليافي بعضهم في دراسته المنشورة في العدد الخاص عن ابن سينا في مجلة التراث العربي(١٣).

١- فـقـد خـمّـسـهـا الشيخ منصور المصري، بقصيدة، مطلعها:

يا سـائلاً عن كنه ذات البـرقع

٢- كـمـا عـارضـهـا عـفـيـف الدين التلمساني المتوفى سنة ٦٩٠ هـ. ومطلع قصيدته:

يا طيب ما أهدى نسيم الأجرع

عنهم فأسكرني وأطرب مسمعي

٣- كما عارضها الشاعر الكبير أحمد شوقي، بقصيدة طويلة، مطلعها:

ضمّي قناعك يا سعاد او ارفعي

هذي المحاسن ما خلقن لبرقع

٤- وكـذلك عـارضـهـا الأديب الشـاعـر عادل الغضبان بقصيدة مطلعها:

ورقـاء يا صنو الملائك رجّعي

نغم الهوى وبحمد ربك فاسجعي

٥- وعلق الدكتور اليافي بعد استعراضه هذه القصائد بأبيات حاول فيها وضع جواب لتساؤل ابن سينا الذي قال فيه:

فلأي شيء اهبطت من شاهق

عالٍ إلى قعر الحضيض الأوضع

ثم يختم ابن سينا قصيدته ببيت ظهر في بعض الروايات وغاب عن بعضها:

انعم بردّ جواب ما انا سائل

عنه فنار العلم ذات تشعشع

فيرد اليافي:

مهما بلوت النفس بالتحليل لم

تحصل على حلّ أكيد مقنع

سرٌ من الأسرار اعيا فهمه

من شئت من طب ومن متنطع

ويختم قصيدته قائلاً:

فاصرف جهودك للعلا متحفزاً
يكفيك نيل القصد والمتطلع
هذا جـواب مـانع ومـحـقق
فاحرص عليه ودع كلام المدعي

هل يشفي هذا الجواب نفس ابن سينا؟ لست أدري...

وقد أورد الدكتور فريد عقيل، في قصيدته (ابن سينا في معراج النفس) مناقشة وتعليقاً على قصيدة ابن سينا قائلاً:

من ابصر الورقاء تهبط من علٍ
والروح تجتاح الحجاب وتخرق
نزلت لتنفخ في التراب فيستوي
وتدب بالعرض الحياة وتخلق

ويرد على تساؤل ابن سينا حول النفس بمفاهيم صوفية[١٤].

وحول موقف ابن سينا من ماهية النفس، يقول السيد جعفر آل يسين:«وتثار في هذا السبيل قضية قصيدته المعروفة (بالعينية) من حيث تركيبها الشكلي والضمني معاً–فإننا عند نفينا قبلية النفس عن البدن، والحكم على تعادل وجودهما؛ كيف جاز في مثل هذه الحال، أن نقرر صحة ما ادّعاه الأستاذ الرئيس في القصيدة من هبوط النفس من عالم المعنى إلى عالم الحس؟ إنني أعتقد أن قصة الهبوط الواردة في القصيدة قصد بها الفيلسوف حكاية الخليقة وأسطورتها المعروفة التي أشارت إليها الكتب السماوية والمصادر الوضعية. وكأن ابن سينا أراد أن يدلّ بالجزء على الكل في دعوى هبوطها من عليائها وتلبّسها لمادتها، وأن هذا الهبوط كان لحكمة من الله غير مدركة حتى للفطن واللبيب من الناس! من حيث أن فرض هبوطها (كان ضربة لازب) كي تكون (سامعة بما لم تسمع). إذن هي قصة الخليقة الأولى كما ذكرنا؛ يحكيها الحكيم بروح شاعرية أخاذة وجميلة ورائعة.. ولا تقارب في رأينا بين الدلالتين، ولا تناقض بين الموقفين، (أعني ما أوضحناه في علم النفس السينوي وما جاء في القصيدة من أفكار. بل لا قياس لأحدهما على الآخر.

ولا مجال لقبول دعاوة من أدعى أن مطلع القصيدة العينية ينبغي أن يحمل على مفهوم مجازي لسمو النفس على البدن، وليس هو بهبوط على الحقيقة. أليس هو القائل:

تبكي إذا ذكـرت دياراً بالحـمى

بمدامع تهـمي ولمّا تقطع

ثم يضيف:

فلأي شيء أهبطت من شامخ

سام إلى قعر الحضيض الأوضع

فهبوطها -إن كان ضربة لازب-

لتكون سامعة بما لم تسمع

حقاً يا ابن سينا؟ لتكون سامعة بما لم تسمع[15]».

هكذا يتساءل جعفر آل يسين، وينقل لنا رأيه بالقصيدة بعد تحليل مطوّل لفلسفة ابن سينا. هذه القصيدة التي شغلت الدارسين، والقارئين لها، والمحللين لها. وهو يعطي تفسيراً مخالفاً إلى حد ما لآراء الكثيرين الذين تصدوا لهذه القصيدة.

وختاماً، هل وفينا ابن سينا حقه في هذه الدراسة المتواضعة لشعره، متجاوزين إبداعاته الأخرى وفكره وفلسفته، وأظن أن فكر ابن سينا أكبر من أن تحيط به دراسة واحدة؛ فابن سينا موسوعة علمية وفكرية وأدبية فنية تحتاج إلى دراسات كثيرة، وقد نال كما ذكرت اهتماماً كبيراً على مرّ العصور ولا يزال يحتاج إلى دراسة، في عصرنا هذا لاكتشاف الجوانب التي لا تزال غامضة في حياته وفكره.

هوامش:

1- مجلة التراث العربي -٠- العددان ٦/٥ السنة الثانية -عدد خاص بمناسبة الذكرى الألفية لابن سينا- دمشق-تشرين الثاني ١٩٨١.

2- المصدر نفسه.

3- المصدر نفسه ص (٢٧٢) وما بعد، وملحقه.

4- ملحق التراث العربي العدد ٦/٥ ص ٥٥، ٥٦.

5- لم أعثر على ترجمة لأشعاره بالفارسية.

6- جعفر آل يسين- (فيلسوف عالم) ومجلة التراث: م س.

7- التراث-مُلحق: ص ٥٧.

8- التراث-ملحق: ص ٩٧.

9- ابن أبي أصيبعة (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) وزارة الثقافة -دمشق.

10- نشرت في كتاب عن ألفية ابن سينا ١٩٥٧.

11- فيلسوف عالم-م س، وكذلك الرباعية المذكورة.

12- فيلسوف عالم-م س.

13- مجلة التراث م س ص ١٧٩.

14- مجلة التراث م س.

15- فيلسوف عالم م س.

لقطات للمرأة عند نزار قباني

مصطفى جرار (*)

ولد نزار قبّاني في ٢١ آذار سنة ١٩٢٣، وتوفي في ٣٠ نيسان عام ١٩٩٨، أي أنّه عاش خمسة وسبعين عاماً تقريباً قضاها بين أوراقه وأشعاره. وقد عمل في السلك الدبلوماسيّ، وبذلك فقد جاب بلداناً عدة كفرنسا، الصّين، إسبانيا، العراق، مصر، ولبنان.

ترعرع نزار ضمن أسرة دمشقية في حيّ الشاغور. وكانت أسرته مؤلفة من أب وأم وخمسة أولاد، هم: المعتز، نزار، رشيد، صباح، وهيفاء. وكان انتحار أخته هيفاء بسبب منعها الاقتران بالشاب الذي تحب، كان ذا أثر كبير على نفسية نزار حيث تفجّر ذلك في أشعاره وأفكاره بعد حين.

(*) مصطفى جرار: أديب وناقد من سورية، يهتم بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي.

اكاديمياً، تخرج نزار من كليّة الحقوق بدمشق، ولكنّ ميوله الحقيقية لم تكن باتّجاه القانون، فهو لم يترافع عن أية قضية إلا قضيتي المرأة والوطن. وقد حاول أن يحرّر المرأة من كل الرواسب الاجتماعية التي جرّدت المرأة من حقوقها وأباحت للرجل مالا يباح. فكان في كتاباته وأشعاره عن المرأة يحمل جراح أخته المنتحرة وآمالها وأحلامها، وقد نجح نجاحاً باهراً في خدمة هذه القضية. وأنا أعتقد، كما يعتقد الكثيرون. بأن نزار قباني يستحق جائزة نوبل للآداب لعدة سنين لولا السيطرة اليهودية على إدارة هذه الجائزة ومانحيها لاسيّما وأن نزاراً قد دافع عن القضية الفلسطينية ضد الهجمة الصهيونية اليهودية. على أيّ حال فإن هذا الأمر لم يشغل بال نزار قباني لأنه كان يرى الأمور بشكل واضح وضوح الشمس وقت الظهيرة.

مرّة قال عباس محمود العقاد عن نزار بأنّه دخل مخدع المرأة ولم يخرج. وقال آخرون بأن نزاراً قد جرّد المرأة من ملابسها، وغير ذلك من هذا القبيل. لكنّ ردّ نزار كان عنيفاً عندما وصفهم بالأغبياء. وأنا أؤيّده في ذلك، فالذي يريد أن يقرأ نزاراً عليه أن لايقرأ السطور فقط، بل عليه أن يغوص في طبقاته الجيولوجية العميقة، وأن يقرأ مابين السطور وماخلف السطور أيضاً.

يعانق الشرق أشعاري.. ويلعنها

فألف شكر لمن أطرى، ومن لعنا

فكل مذبوحة دافعت عن دمها

وكل خائفة أهديتها وطنا

وكل نهد.. أنا أيدت ثورته

وماترددت في أن ادفع الثمنا

أنا مع الحب، حتى حين يقتلني

إذا تخليت عن عشقي فلست أنا

فنزار قبّاني لم يداعب المرأة من أجل المداعبة، ولم ينتقدها ويهاجمها من أجل الانتقاد والهجوم فقط. إنّما كان هدف نزار هو الارتقاء بالمرأة العربية لتكون في مستوى المرأة المسلمة الأصيلة أمثال عائشة وخديجة وأم سليم الأنصارية وغيرهن. وأحياناً اضطر نزار أن يهزّ المرأة بعنف وقسوة لكي تستفيق وتخرج من قوقعتها وقمقمها. وهو حقّاً لم يفعل ذلك من أجل الإساءة والاستهزاء. فمرّة سُئل نزار السؤال التالي:

س: أحياناً يتكلم نزار وكأنه محامي النساء الأول. أحياناً يوحي لنا بأنه رجل كبقية الرجال، يتكلم كشهريار ويتصرف مع النساء كشهريار. ماهي حقيقة نزار قباني؟

أجاب نزار: شهريار مظلوم، وأنا مظلوم معه. فهو لم يكن ذلك السفّاح الرهيب الذي يقتل النساء، ويمتص دماءهن.

فشهريار مثلي ومثل كل الأطفال يحب أن يسمع القصص قبل أن ينام. وعندما اكتشفت شهرزاد هذه النقطة الطفولية في طباعه، استثمرتها بذكاء المرأة فاستسلم لها وأحبها...

شهريار إذاً رجل فنان وطفل، أي انه يبحث عن امرأة تثير خياله وفضوله وتتركه معلّقاً على حبال الأسئلة.

أما المرأة البليدة، الثقيلة الدم، المطفأة الروح، الميّتة الأحاسيس، التي تنام إلى جواره كجدار من الجليد، وتشخر، فقد كان يذبحها من شدّة الغيظ والملل. وأنا أعطيه كل الحق، ولو كنت مكانه لذبحتها...

صحيح أنني كنت محامي النساء، ولاأزال. ولكنني لاأسمح ولايسمح لي القانون أن أدافع عن امرأة متلبسة بجريمة الغباء أو الثرثرة أو التسلط أو موت الأنوثة...

"ماذا أستطيع أن أفعل لامرأة لاتريد أن تكون امرأة؟ ماذا أستطيع أن أفعل لامرأة لم تفكر بتغيير ملابسها، أو تغيير أفكارها وكلامها ومنطقها وجلستها وضحكتها... بعد خمسين عاماً على زواجها؟

ماذا أستطيع أن أفعل لامرأة تدخل مع أثاث البيت، وتقيم علاقتها الزوجية مع السجادة والكرسي.. والخزانة.. والسرير.. والكومودينة، لامع الرجل الذي تزوجته.

من هنا نرى نزاراً يعتبر الغباء جريمة؛ ويرى الثرثرة جريمة؛ وأيضاً التسلط فضلاً عن موت الأنوثة. فكم من نساء هذه الأيام هن متلبسات بإحدى هذه الجرائم أو بالجرائم الأربع مجتمعة. لذلك فإن رسالة نزار للمرأة واضحة وهامة بأن تكون واعية ومتنبهة وأن تتدارك الوقوع في تلك الجرائم والمطبات فهو يطلب من المرأة أن تبقى أنثى، تحافظ على أنوثتها وتجلوها، لأنّ الحضارة أنثى، والحرية أنثى، والقصيدة أنثى، بل لأن كل الأشياء الجميلة في حياتنا هي أشياء أنثوية.

أريدك... أنثى اليدين

وأنثى بهسهسة القرط في الأذنين

وأنثى بصوتك.. أنثى بصمتك..

أنثى بضعفك.. أنثى بخوفك..

أنثى بطهرك.. أنثى بمكرك..

أنثى بمشيتك الرائعة

وأنثى بسلطتك التاسعة...

وأنثى أريدك من قمة الرأس للقدمين..

فكوني سألتك كل الأنوثة..

لاامرأة بين.. بين..

وقال أيضاً:

حاولت أسأل ما الأنوثة

ثم عدت عن السؤال

فاهم شيء في الأنوثة

انها ليست تقال

من هنا نلاحظ إصـــرار نزار على أن تزيد المرأة من ثقافتها الحياتية وأن تحاول استنتاج المعنى الخاص للأنوثة، وأن تبقى محافظة على جمالها وأناقتها وأنوثتها. وأن تحاول أن تصقل هذه الخصال وتؤججها وتبقيها متوقدة لكي تبقى حياتها الزوجية في حالة تأجج وتألق وهناءة. ففي سؤال آخر وجّه إلى نزار يقول:

س: أذكر مرة أنك قلت: إنّ الغموض ضرورة للجمال. كيف توفق بين موقفك هذا ورغبتك في إنهاء مرحلة السرية على جسد المرأة العربية؟.

نزار: الحلم شيء والبوليسية شيء آخر. إنني مع الحلم وضد البوليسية في الحب وغير الحب. فمن المعروف أن الإضاءة المبالغ بها تقتل الحلم. وهذا قانون يطبق على الحب،كما يطبق على الجنس. ولكي يطول عمر الحب، ولكي يبقى الجنس في حالة توقد، لابد أن تبقى المرأة في منطقة وسطى بين الإضاءة والتعتيم.

المهم في الشعر والحب والجنس أن لاتتحول الأشياء على راحاتنا إلى رماد. والفم الذي لم نكتشفه يبقى أجمل من الفم الذي اكتشفناه، والمرأة التي أعطتنا وعداً ولم تجئ أجمل بكثير من المرأة التي أعطتنا وعداً وجاءت. المهم أن نكون دائماً على أرض التوقع، وانتظار ما لاينتظر.

هذه دروس يجب أن تحفظها المرأة عن ظهر قلب، وأن تطبقها والاتغفل عنها، كي لاتصاب حياتها الزوجية بالعقم والفتور وتدخل في دوامة يصعب الخروج منها. فمرة قال أحد الفلاسفة العبارة الخطيرة التالية: «تظل المرأة من الجنس اللطيف إلى أن تتزوج». وتتحقق بذلك مقولة الأديب المصري نجيب محفوظ في ثلاثيته، عندما قال بأن الزواج داء يقضي على الحب. فليست جميع علاقات الحب قادرة وصالحة للعيش ضمن مؤسسة الزواج. واستمرار الزواج ليس دليلاً كافياً على صحته.

عندما كان نزار يتكلم عن نفسه، فإنه كان يشمل معه جميع الرجال. ومن الجدير ذكره أن الحب يشكل الشريان الأبهر في علاقة الزواج. وانقطاع هذا الشريان يؤدي إلى نزيف دائم وينتهي بالموت بسرعة متناسبة مع حجم النزيف. وعلينا ألا نأخذ بالمثل الدنماركي القائل بأن: «الزوج الأصم والزوجة العمياء هم أسعد الأزواج». فهذا كلام خطير يقلل من شأننا الإنساني ويجردنا تدريجياً من هذا المضمون. ويتحدث نزار عن الحب من منظوره ومنظور كل الرجال، الأمر الذي يجب أن تتلقفه المرأة وتضعه حلقة في أذنيها. حيث يقول:

ليس ممكناً في الحب أن تمشي الخيول باتجاه، وتمشي العربة في اتجاه آخر، وإلا تفككت العربة. وبالنسبة لامرأة أحبها، ليس معقولاً أن تكون الأشياء التي تسعدني مصدر عذاب لها. والأشياء التي تحبها مصدر ضجر لي.

لاقدرة لي على حب امرأة تسير في الاتجاه المعاكس لاهتماماتي ونزواتي الصغيرة .. لاقدرة لي على عشق امرأة لاتقسم الفكرة بيني وبينها نصفين، والكرة الأرضية نصفين. لاقدرة لي على الارتباط بامرأة لاتتعجن بي ولاأنعجن بها. امرأة تبقى منفصلة عني بمناخها، وحرارتها، وجبالها، وأنهارها، وأشجارها.

فالمرأة يجب أن تدرس الرجل، ميوله ونزواته كي تؤمن التواصل ورعاية وتنمية علاقة الحب. فمخزون الحب ذو طبيعة نبيلة يجب ألا يستهلك منه شيء على الإطلاق،بل يجب تحقيق زيادة مستمرة لهذا المخزون.

لقد تغنى نزار كثيراً بالفتاة الدمشقية وعجنها برائحة الياسمين والليمون، وتمنى على المرأةالعربية أن تتحلى ببعض صفات الدمشقيات اللواتي عرفن الطريق إلى قلب الرجل وشخصيته. فالرجل ذو شخصية بسيطة شبيهة بتلك التي للطفل. بل إن طفلاً يقبع داخل كل رجل على اختلاف طباعه ونزواته. فنزار تحدث عن نفسه

وعن غالبية الرجال في قصيدة «أشهد» عندما قال:

أشهد، ان لاامرأة اتقنت اللعبة.. إلا أنت

واحتملت حماقتي عشرة أعوام كما احتملت

واصطبرت على جنوني.. مثلما صبرت

وقلمت أظافري.. ورتبت دفاتري

وادخلتني روضة الأطفال ... ... إلا أنت

اشهد أن لاامرأة ... ...

تعاملت معي كطفل عمره شهران..

إلا أنت وقدمت لي لبن العصفور، والأزهار، والألعاب.. إلاانت

أشهد أن لاامرأة ..

كانت معي كريمة كالبحر..

راقية كالشعر..

ودللتني مثلما فعلت..

وافسدتني مثلما فعلت..

أشهد أن لاامرأة..

قد جعلت طفولتي تمتد للخمسين.. إلا أنت..

وقال أيضاً:

الطفولة هي المفتاح إلى شخصيتي، وإلى أدبي. وكل محاولة لفهمي خارج دائرة الطفولة، هي محاولة فاشلة.

إنني أحب بكل حماسة الأطفال ونزقهم وعنفهم وبراءتهم. ومطالبي هي نفس

مطالبهم. إنني أطلب الرعاية والحماية والاهتمام.

لاتهمني ضخامة الأشياء. إن امرأة تخرج من حقيبتها ورقة كلينكس وتمسح بها جبيني وأنا أسوق سيارتي، تمتلكني. وإن امرأة تتناول رماد سيجارتي براحتها وأنا مستغرق في التدخين، تذبحني من الوريد إلى الوريد.. وإن امرأة تضع يدها على كتفي وأنا أكتب، تعطيني كنوز الملك سليمان..

حركات الاهتمام الصغيرة هذه تفضني كعصفور. إنني أعتبرها كمداسات البيانو تتوقف على مهارة العازفة.. قليلات قليلات.. من يعزفن العزف على أعصاب الرجل.

هذه الكلمات تستحق التوقف والتأمل، فهي المفتاح السحري إلى قلب الرجل وإلى حياة زوجية سعيدة. هذه العبارات يجب أن تقرأ بعمق كبير يصل إلى ماخلف السطور مع إسقاطها على الأرض.

فمن المعلوم أن علاقة الحب هي علاقة بسيطة تلقائية ذات إتجاه واحد. أما علاقة الزواج فهي علاقة مركبة معقدة ذات أبعاد عدة. علاقة الحب هي عنصر في علاقة الزواج، لكنها تشكل العمود الفقري أو حجر الزاوية لهذه العلاقة.

عند دخول الحياة الزوجية، تدخل الفتاة حاملة لقباً واحداً وهو «زوجة» أو «حبيبة». وبعد فترة من الزمن تغدو الفتاة حاملة ألقاباً عديدة وجديدة إضافة للقبها الأساسي والمحوري وهو «الزوجة». والألقاب الجديدة كثيرة ومعروفة مثل: ربة منزل، مدبرة، منظفة للبيت، طباخة، أم للأولاد، إلخ.. إضافة لمهنتها الأساسية حسب الشهادة الجامعية أو الدراسية مثل :مهندسة، طبيبة، محامية، أو مدرسة.

وبالطبع فإن القيام بتلك الواجبات معاً هو أمر صعب ويكاد يكون مستحيلاً. وممكن جداً أن يكون هناك تقصير في جانب أو أكثر. ولكن يسمح بكل شيء وبعدم تجسيد أي لقب من الألقاب المذكورة باستثناء لقب وحيد يجب الابتزاع والإيتناقص الاهتمام به وهو اللقب المحوري «الزوجة». فمن المعروف أنه يمكن للفتاة أن تترك العمل خارج المنزل وتتنازل عن مهنتها الأكاديمية في سبيل بيتها. فممكن جداً أن تستخدم فتاة أخرى لتكون منظفة بدلاً منها، أوطباخة بدلاً منها، أو مدبرة منزل بدلاً منها، أو حتى مرضعة بدلاً منها. ولكن من الخطير أن تأتي فتاة أخرى لتقوم بالواجبات الزوجية وتعمل كزوجة أوكحبيبة، فهذا الأمر من المستحيل أن تقبله المرأة لامن قريب ولامن بعيد. ولكن ، وللأسف الشديد، ودون وعي، فإن الكثير من النساء في مجتمعنا يولين

اهتماماً كبيراً للواجبات العديدة على حساب الواجب الأساسي لهن كزوجات وحبيبات وملهمات. فأعمال المنزل كالتنظيف والطبخ والعناية بالأطفال تكاد تلغي صفتها الأساسية وواجبها المحوري والشرعي كزوجة. وتصبح بالنسبة للزوج كأي فرد عادي من أفراد الأسرة، وهذا الوضع برأيي ورأي الكثيرين هو قمة الفجيعة الزوجية.

إن الوضع المذكور أعلاه، يجب عدم اعتباره من الأسرار الزوجية المحظور البوح بها. فأنا أعتبرها مصيبة زوجية وليست سراً زوجياً. لذلك يجب أن تطرح وتناقش وتعالج بشكل مباشر أو غير مباشر. ومكمن الخطر يقع عندما يكون بين الأبناء بنات، فسوف يقعن بالمطب نفسه في حياتهن الزوجية المستقبلية، وسيستمر ضعف وتفكك الرابطة الزوجية وبالتالي تحلل وتفكك المجتمع.

وكنتيجة لتلك المعضلة المذكورة أعلاه، فإننا نرى كثيراً من الرجال يلجؤون إلى زواج ثان وثالث ورابع كحل من أجل تعويض النقص في مخزون الحب والزواج. وقسم من الرجال يلجؤون لتعويض ذلك في أماكن أخرى مقابل بعض المال خشية التعرض لأعباء إضافية. مرة سئل الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو عن نظرياته في الزواج وبعده فقال: «قبل أن أتزوج كان عندي ست نظريات في تربية الأطفال، أما بعد الزواج فقد صار عندي ستة أطفال وليس لدي نظريات لهم على الإطلاق».

الأمر الأساسي الذي يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار هو أن تكون الرابطة التي تربط الرجل والمرأة هي رابطة الحب والزواج والاحترام، وليست رابطة الأولاد أوالرابطة الاقتصادية أو رابطة المصير والقدر المكتوب. لأن الحياة عندها تصبح شبيهة بالإقامة الجبرية المشبعة بالملل والقرف والشتيمة. في هذه الحالة نستطيع أن ندعو العلاقة الزوجية بمؤسسة الزواج. ولكن عبارة مؤسسة أو جمعية هنا هي عبارة خطيرة حيث تتبخر المشاعر والحب والرومانسية والتي تشكل عصب وأكسجين الحياة.

نزار قباني من النادرين الذين اشتهروا باسمهم الأول فأعماله دعيت بالنزاريات وليس بالقبّانيات. وهذا لم يستطع أن يحققه عباس محمود العقاد ولاأحمد رامي ولاأحمد شوقي على سبيل المثال لاالحصر. وبالطبع فإن ذلك يدل على رفعة المستوى الذي حققه نزار. فالذين اشتهروا باسمهم الأول قلائل مثل نوح وموسى وعيسى ومحمد وعائشة وخديجة وعمر وعثمان وعلي وحمزة وناصر وحافظ ونزار، طبعاً كل واحد في مجاله وقطاعه. فمنهم من استحقه في النبوة والجهاد والدعوة

الإسلامية ومنهم في الوطنية والانتماء والنضال. ومنهم وهو نزار استحقه في شعر المرأة والدفاع عنها.

تتميز أشعار نزار باحتوائها صوراً بيانية كثيفة جميلة وهي ماتعطي كلماته الصفة النزارية. فالكلمات بسيطة لكنها تحمل معاني دفينة واسعة. فهو يحلق بنا مع الفراشات والعصافير، ثم يغوص بنا إلى أعماق البحار ويلبسنا أطواق اللؤلؤ والمرجان، ثم يطير بنا للأعالي حتى حدود الشمس ويعود ثانية إلى نزار الإنسان. ولاتخلو كلماته وصوره البيانية من العمق الفلسفي الرفيع فيقول بإحدى قصائده:

وعدتك..

ان لااكون بأي مكان تكونين فيه

وحين عرفت بانك مدعوة للعشاء..

ذهبت..نعوو

وعدتك ان لااحبك..

كيف؟

وأين؟

وفي أي يوم تراني وعدت؟

لقد كنت أكذب من شدّة الصدق،

والحمد لله اني كذبت

واشتهر كثيراً بقصائده القصصية التي تحكي قصص حب كاملة بأسلوب رومانسي رائع. فمثلاً قصيدة «أيظن» يقول:

أيظن، أني لعبة بيديه

أنا لاأفكر في الرجوع إليه

اليوم عاد كأن شيئاً لم يكن

وبراءة الأطفال في عينيه

ليقول لي إني رفيقة دربه

وبأنني الحب الوحيد لديه

حمل الزهور إلي كيف أرده

وصباي مرسوم على شفتيه

ماعدت أذكر والحرائق في دمي

كيف التجأت أنا إلى زنديه

خبأت رأسي عنده وكأنني

طفل أعادوه إلى أبويه

وهنا قصيدة أخرى وهي «اغضب» ويقول فيها:

اغضب كما تشاء.

واجرح أحاسيسي كما تشاء

حطم أواني الزهر والمرايا

هدد بحب امرأة سوايا

فكل ماتفعله سواء.

وكل ماتقوله سواء

فأنت كالأطفال ياحبيبي..

نحبهم مهما لنا أساءوا

اغضب... فأنت رائع حقاً متى تثور

اغضب .. فلولا الموج ماتشكلت بحور

واذهب متى تشاء

لابد أن تعود يوما .

وقد عرفت ماهو الوفاء

واجه نزار خلال حياته كثيراً من الأحداث الصعبة الحزينة. أهمها كان انتحار أخته الذي أثر عليه كثيراً، فرأى أخته مجسدة في كل فتاة، فحاول إنقاذها ودعمها. ثم فجع واهتز برحيل ابنه البكر توفيق وهو في السنة الثالثة بكلية الطب. وبعدها فجع بمقتل بلقيس حبيبة قلبه والتي غادرت الدنيا إثر انفجار السفارة العراقية في بيروت. عندها قال نزار بأن من يأتيني بقطعة من بلقيس أعطيه ماأملك.

وبقي حب بلقيس مسيطراً على قلب نزار حتى مغادرته الحياة في نيسان سنة ١٩٩٨ في إحدى مشافي لندن، وقد أوصى بدفنه في دمشق بجانب ابنه توفيق عندما قال:

ولابد للطيران

يعود إلى عشه..

والطفل

إلى حضن أمه..

❖ ❖ ❖

مابعد الحداثة وفرضيات التحول الاجتماعي

تأليف : باري بيرك ❖
ترجمة: حارث حسن
باسم خريسان

يعترف معظم الناس بأن الأمور تتغير على الدوام ولا تبقى على حال واحدة. وكان الفلاسفة الإغريق مدركين تماماً بأن المجتمع يعيش تغيراً مستمراً، واعتقد (هرقليطس) أن المجتمع في حركة دائمة والتغير يطال كل شيء، فأنت كما يقول (لا تستطيع أن تقفز مرتين في نفس النهر). وهناك الكثير من الفلاسفة والمفكرين ممن آمنوا بأن المجتمعات تتحرك وفقاً لقوانين ثابتة وغير متغيرة، بحيث أن هناك قوة دافعة تسير بالمجتمع قدماً. وفي العصر الحديث، بتنا ننظر إلى تطور المجتمع باعتباره تقدماً. فبسبب تطور الفكر العقلاني والعلمي، لم نعد نكتفي بالتفكير حول العالم الذي نعيش فيه بل صرنا نتطلع إلى النجوم.

(❖) ١ - حارث محمد حسن: باحث من العراق، يعمل في مجال الترجمة.
٢ - باسم علي خريسان: باحث من العراق، يعمل في مجال الترجمة.

أولاً: الحداثة:

ارتبطت حركة التقدم في المجتمع بمصطلح الحداثة. وهذا المصطلح يعكس أساساً حقبة تاريخية في الثقافة الغربية تعود جذورها إلى عصر التنوير نهاية القرن الثامن عشر. ويمكن القول إن هذه الحقبة اتسمت بثلاثة خصائص رئيسية:

١ - على الصعيد الفكري هيمنة سلطة العقل على الجهل.

٢ - هيمنة النظام على اللانظام.

٣ - هيمنة سلطة العلم على الخرافة.

وفي نظر الكثيرين تبدو هذه الخصائص الثلاث قيماً كونية، ساهمت في تمهيد الطريق أمام اندحار النخب الحاكمة القديمة بأفكارها التي لم تعد تساير التطور. لقد كانت الحداثة اتجاهاً (ثورياً) وكانت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ في العديد من جوانبها تجسيداً لمبادئها الأساسية، تلك المبادئ التي بشرت بتقدم الرأسمالية كنمط جديد للإنتاج وكتحول في النظام الاجتماعي، ووفرت القاعدة التي ستمكن الإنسانية من تحقيق التقدم.

(بدلا من النظر إلى الوراء حيث العصور الذهبية والماضي المشرق فإن التنوير صار واقعاً ممكناً عن طريق سلطة العقل. لقد قام التنوير على استخدام العقل في إدراك الاحتمالات اللامتناهية، بشكل سيمكن من تحقيق التحرر الإنساني من الجهل والفقر والعنف واللا أمن). (ليونارد: ١٩٩٧).

وحتى وقت قريب جداً، كان هناك اعتقاد شائع بأن العالم، على الرغم من كل المحن والمصاعب التي عاناها. يسير باتجاه التحرر الإنساني، وكان هناك شعور بأن المجتمع يتحرك قدماً. بالطبع لم تكن هذه الحركة يسيرة، فقد كانت هناك حروب ومجاعات، كوارث طبيعية وبشرية، لكن كان بالإمكان في الغالب تجاوزها والمضي إلى الأمام.

وفي أواخر السبعينيات أخذت تظهر بين مجموعة من المثقفين الفرنسيين حركة تشكك بالتطور القائل إن المجتمع يتحرك إلى الأمام، وإن هناك قوة دافعة كامنة في داخل المجتمع. ورفضت هذه الحركة الفكرة القائلة بأننا مازلنا نعيش الحقبة الحديثة التي دخلناها قبل قرنين من الزمن مع بدء عصر التنوير. ويعتقد هؤلاء المفكرون الجدد أن العالم الحديث قد دخل بوضوح عصر الرأسمالية الصناعية والتفكير العلمي، ولكن قد دخل أيضاً في عصر الرعب النووي المحتمل وفظاعة النازية والستالينية والاستعمار الجديد. والمركزية الأوروبية، والعنصرية. ومجاعات العالم

الثالث. وإذا كان ذلك هو سجل الحداثة، فإنه سجل لا يثير البهجة كثيراً، وإذا كانت أفكار التنوير قـــد وصلت بنا إلى هذا الوضع، فـإلى أي مـدى يمكن تبـريره عن طريق النظريات المؤسسة في المجتمع؟ ألم يكن من الأصــــوب أن ننظر إلى هذه النظريات من زاوية خطرها الشديد؟ لقد شعر هؤلاء أيضاً بأنه إذا كانت الحداثة قد جـاءت بنمــوذج المجـتــمع الذي يوصف بالمجتمع الصناعي الحديث، فإننا الآن قد مضينا بالتأكيد بعيداً عن هذا النموذج، ودخلنا عصراً جديداً هو عصر ما بعد الحداثة.

ثانياً: إذن ما المقصود بما بعد الحداثة؟

هناك مشكلة أساسية نواجهها، تتمثل بمحاولة الوصول إلى تعريف دقيق لمفهوم ما بعد الحداثة، فمعظم التعريفات الشائعة تتسم بالغمـوض وغـالباً مـا تكون غـيـر متوافقة مع بعضها، وهناك أيضاً قدر كبير من التداخل والتشويش في مصطلحات مثل:

Post modernism post moderinty-modernity, modernism

وغــالبــاً مـــا يكون هناك مــيـل لربط المصطلحين modernism-post modernism بحركات فنية وفكرية ظهرت بشكل خاص في مجالي العمارة والأدب، أما المصطلحان post-modernity-modernity فيستخدمان عادة للإشارة إلى تغيرات في البنى الاجتماعية والإقتصادية. لكن هذا التمـيـز ليس نهـائيـاً وتامّاً، فـالكثـيـرون يسـتـخـدمـون مـصطلح post modernism عند الحديث عن التحولات الاجتماعية والاقتصادية.

ومن أجل الوصـــول إلى تحليل أعــمق سنحـاول أن نتناول بالدراســة الاتجـاهات المختلفة.

١ – الفن:

أولاً هناك فن مـا بعـد الحـديث – ليس فقط في مجال الرسم أو النحت بل أيضاً في مجـالات العمـارة والموسـيـقـا والأدب والدراما والخاصتان الأساسيتان لهذا النوع من الفن هما: الإفتقار إلى العمق والمعنى، التنوع في الأشكال والمضـمـون. وتتحـدث الناقدة الفنية (سوزي غابليل) في تعليقها عن المبـاني والتنظيم العـمـراني في لوس أنجلوس عن (الفـضــاء المتـعـدد الأبعـاد والمراوغ لما بعـد الحـداثة. حـيث أي شيء يرافق أي شيء، كلعبة بدون قواعد. الصور العائمة.. لا تحتفظ بأي علاقة مع الأشياء ويصبح المعنى قـابلاً للتجـزئة كـمـفـاتيح التشغيل في لوحة واحدة. الجزيئات غير

المترابطة وغير المتسقة، تنزلق الواحدة تلو الأخرى دون أن تنجح في الإرتباط بمشهد متماسك. إن تقلب هذه الجزيئات، وليس تفاعلاتها المتبادلة. لايساعد على أن تكون ذا (معنى ثابت).

وعلى الرغم أن ذلك يبدو غريباً إلا أننا لسنا بحاجة للذهاب إلى لوس أنجلوس لنعرف عن ماذا نتحدث. ففي المملكة المتحدة البريطانية على سبيل المثال، يبدو أن المباني الجديدة التي شيدت خلال العقد الأخير لا تنسجم تماماً مع ما سبقها من عمران ولقد تم (تجديد) العديد من مدننا من قبل معماريين حظوا بحرية كاملة لإشباع خيالاتهم الجانحة (وتفكيرهم الفانتازي). لنلقي نظرة على سكك الحديد دو كلاندوز في لندن التي تخترق واحدة من أكثر أجزاء العلم انشغالاً. وسنجد عمارة مابعد الحداثة في أظهر صورها. كما أن الإعلانات وتسجيلات أغاني البوب هي أمثلة جيدة لفن ما بعد الحداثة في أظهر صورها. فعزف الألحان السريعة إلى جانب مباريات كرة القدم، عزف الموسيقا التقليدية، قناعتنا بركوب طائرات إحدى الخطوط الجوية، ومشاهدة أغاني بل فاروني في الساحات العامة، هي أدلة على اختفاء الفاصل بين الثقافتين العليا والشعبية (فكل شيء أي شيء، كلعبة بدون قواعد). على الصعيد الثقافي، فإن نمو تأثير وسائل الإعلام سواء في صناعة الإعلان. أو التلفزيون، أو السينما، قاد أيضاً إلى تحولات هائلة في الكيفية التي ينظر فيها الناس إلى العلم. وسيجادل الكثير من ما بعد الحداثيين بالقول إن الصورة صارت هي كل شيء، وهي الحقيقة. ديزني لاندو MTV وماكدونالد هي حياة حقيقية، وما نشاهده في التلفزيون هو حياة حقيقية، لقد أصبح التلفزيون هو الحياة الحقيقة. ويعتقد (كريشان كوم ير) أن ما بعد الحداثيين ينظرون إلى الإعلام بطريقة مختلفة تماماً عن أولئك الذين يعتبرونه مجرد وسيلة للاتصالات بالنسبة لهم، الإعلام اليوم ليس وسيلة اتصال بقدر ما هو وسيلة إنشاء وتركيب. فمن خلال نطاقها الواسع وشموليتها، تقوم وسائل الإعلام ببناء بيئة جديدة لنا، وهي بيئة تتطلب نظرية معرفية اجتماعية جديدة وشكل جديد من التجارب. لقد خلقت وسائل الإعلام مايمكن تسميتة ب (واقع إلكتروني) تغمره الصور والرموز، وهو واقع أبطل أي معنى لحقيقة موضوعية تكمن خلف الرموز.. لم يعد ممكنا التمييز بين الخيال والحقيقة). (كوم ير: ١٩٩٧).

٢ - الفلسفة:

الاتجاه الثاني لما بعد الحداثة هو اتجاه فلسفي. فمجموعة الفلاسفة الفرنسيين (التي سبق ذكرها) معظمهم من اليسار تأثر بالأحداث العنيفة نهاية الستينيات والتي زجت بأوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية في فوضى سياسية. لقد بدا في فترة قصيرة من عام ١٩٨٦، أن هناك احتمالاً قوياً بحصول تحولات سياسية رئيسية في العالم الغربي نتيجة احتجاجات الطلبة، واتحادات التجارة، والرافضين لحرب فيتنام، والشيوعين الليبراليين، والإشتراكيين المتشددين. لكن ذلك لم يحدث، وفي فرنسا حيث كان الصراع أكثر حدة أدت الإضطرابات إلى إضعاف النفوذ الكبير الذي كان قد حظي به الحزب الشيوعي سابقاً (حيث كان يدين إليه معظم المثقفين بالولاء). وهذا الإرتباك والتشوش دفع هؤلاء المفكرين إلى الكف عن المشاركة في السياسة وإلى الشك في النظريات الأساسية مثل الماركسية. التي شعروا بأنها مغرية لكنها أخفقت في تفسير حقيقة الحياة الاجتماعية، بدأ هؤلاء المفكرون في تكوين أفكار تسللت من الفرضيات التي اكتشفها الفنانون المعاصرون ورغم ما بينهم فإنهم جميعاً أكدوا على الطابع المتعدد والمجزأ للحقيقة، أنكروا على الفكر الإنساني إمكانية الوصول إلى تقدير موضوعي لتلك الحقيقة، ورفضوا أية أيديولوجية أو نظرية اجتماعية تسعى لتوجيه السلوك الإنساني لغايات مثل التقدم أو النظام معتبرين ذلك مجرد لغو بلا معنى. وفي نظرهم، إن النظريات الاجتماعية أو السرديات الكبرى التي بررت النشاط الإنساني، مثل الماركسية أو الليبرالية أو الفاشية، لم تعد تنطوي على مصداقية. فليس هناك حقائق كونية شاملة، وكل ما فعلته هذه النظريات والسرديات الكبرى في الماضي هو إضفاء الشرعية على سلطة من يعرفون والنأي بها بعيداً عمن لا يعرفون.

٣ - عصر جديد:

يبدو أن الاتجاهين السابقين كانا يعكسان ما يجري على الصعيد الاجتماعي. غير أن الكثيرين، لا سيما في اليسار البريطاني، كانوا يشعرون بأننا نعيش فعلاً ما اعتبروه (عصراً جديداً) وجوهر هذا العصر الجديد هو التحول من الاقتصاد القديم القائم على كثافة الإنتاج، إلى نمط أكثر مرونة يعتمد على الكومبيوتر وتكنولوجية المعلومات والروبوت، في عام ١٩٨٨ كتبت مجلة الماركسية اليوم أن عالمنا يخضع لإعادة تشكيل: (الإنتاج الواسع، والاستهلاك الواسع، والمدينة الكبيرة،

والإسكان الواسع، والدولة القومية، كلها في تراجع: والمرونة، والتنوع، والتمايز، والحركية والاتصالات، واللامركزية، والتدويل، كلها في تزايد. وفي هذه الحركة فإن هوياتنا، وإحساسنا بالذات، وشخصياتنا تعيش تحولا فنحن جميعاً ننتقل إلى حقبة جديدة). الكثير من الناس يقبلون بفكرة أننا نعيش اليوم في مجتمع مختلف عن ذلك الذي عشناه قبل سنوات قليلة نسبياً. لكن السؤال الذي يطرح نفسه، هو أي نوع من المجتمع نعيش فيه الآن؟ وقد طرحت نظريات متعددة في هذا الشأن، وبعض منها نظريات شائعة.

٤ - المجتمع ما بعد الصناعي؟

ارتبط مفهوم المجتمع الصناعي بكتاب دانيال بيل (قدوم المجتمع ما بعد الصناعي). اعتقد بيل أنه كان هناك تحول من المجتمع التقليدي القائم على الزراعة إلى المجتمع الصناعي القائم على الإنتاج الصناعي الحديث ثم إلى مجتمع ما بعد الصناعي حيث يتراجع التأكيد على إنتاج السلع لصالح اقتصاد الخدمات. ومفهوم المجتمع ما بعد الصناعي. وفقاً لبيل، يعني تحول البنية الاجتماعية إلى ما يعرف بـ (مجتمع المعرفة) الذي يديره المتخصصون الجامعيون، النخبة التقنية، بينما كنا نعيش في المجتمع الصناعي الذي يديره الصناعيون والعمال. وقد حظي تحليل بيل حول ما تشهده أوروبا وأمريكا الشمالية من ابتعاد عن المجتمع الصناعي التقليدي بقدر كبير من الدعم. لكن لا بد من تناول هذا التحليل من منظور نقدي أوسع.

فأولاً: إن ذلك لا ينطبق أبداً على المملكة المتحدة البريطانية حيث كانت أغلبية قوة العمل غير منخرطة في الإنتاج الصناعي إلا لفترة قصيرة في الخمسينيات. وفي معظم الأوقات كان أقل من نصف السكان العاملين يعملون في الإنتاج الصناعي.

ثانياً: على الرغم من أنه كان هناك تحول من الإنتاج الصناعي إلى قطاع الخدمات، إلا أن ذلك تمت موازنته بالإنتاج المتزايد للقطاع الصناعي (إن عدداً أقل من الأشخاص ينتجون إنتاجاً أكبر). من جانب آخر إن قطاع الخدمات يتسم بكثافة العمل على العكس من قطاع الإنتاج. وكل ذلك لايعني أن القطاع البريطاني يصبح اقتصاداً ما بعد الصناعي بل يعني أن قطاع الإنتاج صار يستخدم عمالاً أقل.

وإذا نظرنا إلى النتائج الاجتماعية لهذا التحول سنكتشف خطأً آخر لبيل. إذ إنه اعتقد أن استبدال الصناعة الإنتاجية بالصناعة الخدمية سوف يبشر بظهور

(مجتمع المعرفة) بزيادة هائلة في عدد العاملين من ذوي الياقة البيضاء، وسينتج عن ذلك ظهور نخبة من التقنيين وخبراء المعلومات ومشغلي الكومبيوتر ومحللي النظم والمدراء الماليين.. لكن ما حصل فعلاً هو أن قطاع الخدمات بات يشتمل على عدد أكبر من العاملين الذين لا يقتصرون على المدراء والتنفيذيين والمتخصصين والمشرفين بل يشمل أيضاً زيادة في الموظفين ذوي الأجور المنخفضة غالباً والذين لايحظون بضمانات واسعة وبصورة مشابهة، فإن اتساع أسواق ومحال التجزئة أدى إلى الإتساع في استخدام هذا النوع من الموظفين والباعة. وفي نفس الوقت كان الإنتاج الصناعي في العالم الثالث يشهد نمواً فعلياً، بحيث أن الطبقة الصناعية العاملة شهدت نمواً عالمياً. وباختصار، ليس هناك دليل على أن المجتمع ككل يتحول من العصر الصناعي إلى ما بعد الصناعي.

٥ - الرأسمالية ما بعد الفوردية؟

فرضية ما بعد الفوردية ضمنتها طروحات، مجلة الماركسية اليوم وكتابات (ستيوارت هول وآخرين) تشير إلى أن الرأسمالية المعاصرة تعيش تحولاً في طبيعتها. يمكن اعتبار الفوردية نظاماً للإنتاج المكثف الذي يتضمن نوعاً قياسياً من المنتجات المتكررة. والاستخدام الواسع لآلات تتخصص بإنتاج سلعة معينة، والإدارة العلمية للعمل وتجميع خط الإنتاج كما أن التكاليف الثابتة العالية تتطلب أسواقاً واسعة، وبالنتيجة يمكن القول إن الفوردية تقوم على الإنتاج الواسع والاستهلاك الواسع. ويتم تشجيع هذا النمط بالإعلان الجماهيري، وحماية الأسواق الوطنية. وتدخل الدولة لضمان عدم حصول تراجعات كارثية في الطلب.

وقد ظل هذا النظام يعمل بعد الحرب العالمية الثانية، لكن مع بداية الستينات والسبعينات أخذ بالانهيار كما يعتقد البعض ليحل محله نوع جديد من الرأسمالية، وبدأ النظام ما بعد الفوردية بالتشكل. وبقدر ما كان النظام الفوردي يستند على الاستهلاك، ظهور الكومبيوتر كان يعني أن أنظمة التوزيع قد مكنت تجارة التجزئة من تجنب تكديس السلع وسمحت للأسواق الواسعة بالانقسام والتوجه إلى جماعات معينة، وهو ما كان يعني بدوره أن التصميم يصبح النقطة الرئيسة. لقد بات على كل سلعة أن تنتج موديلات متعددة يمكن للمستهلك أن يختار من بينها. ولم تعد السلع تشترى ببساطة لقيمتها الاستعمالية، وإنما أيضاً لنمط الحياة الذي يعكسه تصميمها. لقد أصبحت

الصور ذات أهمية كبرى في حقبة ما بعد الحداثة. بالإضافة إلى ذلك فإن التكنولوجيا الجديدة، المستندة على الأنظمة الكمبيوترية، تقوم على المرونة والمصنع الصغير وقوى العمل المختلفة، فلم تعد هناك حاجة لأعداد كبيرة من العمال شبه الماهرين، وتعززت الحاجة لقوة عمل أصغر متعددة المهارات قادرة على المشاركة بشكل فاعل في تسيير العمل. تتسم قوة العمل هذه بكونها تتألف من الذكور البيض أساساً، الذين يحصلون على أجور عالية نسبياً. وتأتي بعدها قوة عمل هامشية تتكون في الغالب من الإناث وغير البيض الذين يعملون بشكل مؤقت وبأجور منخفضة وما أدت إليه ما بعد الفوردية، وفقا لتحليل مجلة الماركسية اليوم. هو تزايد في دخل وحرية البعض وتراجع في دخل وحرية البعض الآخر.

المشكلة أنه ليس من الواضح فيما إذا كانت ما بعد الفوردية موجودة فعليا، فما زالت هناك أسواق للمنتجات القياسية المتكررة. ومازال الناس يرغبون بآلات الغسيل والثلاجات والسيارات. وليس من الضروري أن تكرس التكنولوجيا لنوع معين من المنتجات، بل يمكن إعادة استخدامها بالضرورة لأي شخص، وليس لذوي الأجور المنخفضة فقط. إن هذه النقط المهمة لازالت إشكاليات لم يتعامل مابعد الفورديين معها.

٦ - الرأسمالية غير المنظمة:

هناك نظرية ثالثة طرحها كل من (سكوت لا شي وجون يوري) في كتابهما (نهاية الرأسمالية المنظمة)، وتشير إلى أن المجتمعات الغربية تخضع حالياً إلى تحول من (الرأسمالية المنظمة) إلى الرأسمالية غير المنظمة. وتتضمن الرأسمالية المنظمة التي احتلت معظم سنوات القرن العشرين- العناصر التالية:

١ - تركيز رأس المال وفصل الملكية عن السيطرة.

٢ - نمو الطبقة الخدمية المتخصصة والإدارية والإشرافية.

٣ - تنظيم الاقتصاديات الوطنية من قبل الدول بالتعاون مع الشركات واتحادات التجارة.

٤ - هيمنة الصناعة الإنتاجية.

٥ - التمدن.

٦ - تطور الدولة القومية.

أما الرأسمالية غير المنظمة التي يعتقد الكاتبان أنها تطبع المجتمع اليوم، فهي تقوم على تفكيك أنظمة الدولة، وتوسيع الأسواق العالمية الخاضعة لهيمنة الشركات متعددة

الجنسية، وتقويض الدولة القومية، ونمو الإنتاج الصناعي في العالم الثالث، واضمحلاله في الغرب. يصاحب ذلك نمو الطبقة الخدمية الذي يضعف اتحادات التجارة وحركات العمل ويودي إلى تآكل الاتجاهات السياسية المبنية على العامل الطبقي. وأخيراً، فإن الحياة الثقافية في ظل الرأسمالية غير المنظمة، تصبح أكثر تجزؤاً وتعددية. وكل هذه المظاهر تنعكس في ظهور ما بعد الحداثة.

إن قدراً مما يقوله الكاتبان ينطوي على الصحة، فتفكك دور الدولة وتراجع اتحادات التجارة ونمو الفردية والاستهلاكية وعولمة الأسواق والإنتاج، وتطور ونمو الشركات متعددة الجنسية، كلها حقائق تشير إلى تحول نوعي في المجتمع.

لكن في أي حال يظل الغموض هو أحد المشاكل الحقيقية التي ينطوي عليها مفهوم ما بعد الحداثة بتحدث (هنري غيروكس) عن (التأثير الواسع والطابع التناقضي) للمفهوم. فليس هناك تعريف متفق عليه يمكن أن يتبناه كل من اليساريين واليمينيين بنفس القدر من الحماس. كما أن التأكيد على المرونة والتنوع يمكن أن يعد خاصية إيجابية وسلبية في نفس الوقت. فهو خاصية إيجابية بقدر ما ينأى بنا عن البحث عن الحقيقة المطلقة. فهناك رفض قائم لأي نظريات شمولية تفسر الظاهرة الاجتماعية، وتحطيم التماثيل - والمعتقدات- التقليدية هو الاتجاه الحاضر. حيث يحل الشك محل اليقين (إن أفكاراً جديدة ومفاهيم مستحدثة، ومقالات جديدة مثل المساواة بين الجنسين، وما بعد الاستعمار.. صارت ضرورية للمساعدة في تفسير الوضع الراهن). وهناك اليوم ترحيب بوجهات النظر المتنوعة واحتفاء بالاختلاف.

من جانب آخر، يصف (فيل كوهين) أن ما يسميه ب (التطور ما بعد الحداثي) بأنه (لا يبرز أيا من العناصر المطروحة.. بل يتلاعب بها محاولاً بالألفاظ على أكبر عدد من الأفكار قدر مايستطيع) لكنه يحذر من (وقوع هذا المفهوم بالأيدي الخاطئة سيحوله سريعاً إلى مجموعة ملصقات وإلى خليط يصبح فيه كل شيء متكافئاً في السوق الثقافي للأفكار) وهذه النسبية حيث تصبح الأشياء متكافئة ومتوازية مع بعضها تحتل مكاناً غير مريح في عالم يمكن أن يكون مرعباً لأولئك الذين يتطلعون بتفوق إلى عالم منظم. ويلقي (زيغيمون بلومان)، أحد الكتاب الرواد في ما بعد الحداثة بعض الضوء على قدرتها على كشف زيف الأفكار القائمة وتكذيب

أنماط التفكير القديمة عندما يصف (قدرتها التدميرية القائمة على الاستهلاك التام، التقويض التام، والتفكيك التام لكل ما هو قائم). إن ما بعد الحداثة كما يراها (بلومان). (لا تسعى لإحلال حقيقة محل أخرى، أو نموذج للحياة محل آخر.. إنها تعد نفسها لحياة بدون حقائق ومعايير ومثل). ومن السهل أن نرى كيف برزت الأصولية الدينية، سواء كانت مسيحية أو إسلامية أو يهودية، يبدو جذابا لبعض الناس الذين يخشون من تقويض عالمهم. كما أن ظهور (الأغلبية الأخلاقية) اليسار واليمين في الولايات المتحدة الأميركية، والرغبة باستعادة القيم (الفكتورية) في بريطانية هما مثالان للكيفية التي يستجيب بها بعض الناس لخوفهم من التغيير.

٧ - المضامين:

لكن، ما الذي يعنيه ذلك بالنسبة للمتعلم غير المنهجي؟ هل إننا في سلوكنا اليومي نتصرف وفقاً لافتراض أن القيم نسبية؟ وهل يمكننا أن نتحدث عن قيم مركزية؟ وإذا كان الاختلاف يستدعي الاحتفاء، فماذا عن المشاركة، والتبادل، والتعاون؟ كيف نسلك في مجتمع متعدد الثقافات ومتعدد الاثنيات ومتعدد الأديان والمعتقدات؟ هل يمكننا أن نتحدث عن خير عام؟ وهل هناك شيء يمكن تسميته بـ (الخير العام)؟.

بالتأكيد إن هذه الإشكاليات حقيقية جداً، فمن جانب يعتقد معظمنا أن أي مجتمع متمدن يقوم على الاعتماد المتبادل بين الناس، بحيث أنهم يشتركون بأشياء كثيرة. غير أن ذلك يبدو نوعا من التملق بالنسبة للأشخاص الذين يعتبرون أنفسهم مختلفين، فمن السهل جداً أن نهمس للناس عن طريق تجاهل الاختلافات وينطبق هذا الحديث على الأمة الإسكتلندية، أو البروتستانت، أو الزنوج، إن مسألة الهوية مسألة حاسمة هنا.

في حقيقة ما بعد الحداثة (لا تكون الهوية أحادية وأساسية، إنها متحولة وعائمة، تتغذى من مصادر متعددة وتتخذ أشكالاً متعددة) إننا جميعاً مختلفون ولدينا ما يميزنا عن بعضنا البعض ولكننا نشترك أيضاً في سمات عديدة.

٨ - الاختلافات والقواسم المشتركة:

لنأخذ فكرة كون الشخص زنجياً أو نحيفاً أو خليعاً. فهذه الصفات هي هويات تشكلت اجتماعياً وحصلت على المعنى عن طريق المجتمع المتشظي. ألا يفترض بنا أن نتساءل لماذا تبدو هذه الصفات وليس غيرها هي المتميزة؟ ما هو الشيء الخاص جداً في الجلد الأسود. وفي الجنس، وفي حجم الإنسان الذي يجعله مختلفاً؟ ثم

مـختلفاً عن أي شيء؟ من خـلال قـبولنا بهذه الاختلافات، بل وتكريسنا لها، لا يعني ذلك أننا نقبل بالوضع القائم؟ إنه زنجي، وهي مستهترة، وهو نحيف، حسناً وماذا؟ أليست هناك أسس للتبادل والترابط؟ أليس علينا أن نضع هذه الاختلافات في موضع التساؤل بدلاً من أن نحتفي بها؟

من جـانب آخـر، فـإن أولئك الذين يعتبرهم المجتمع مختلفين، يميلون إلى النظر إلى تلك الاختلافات باعتبارها شيئاً ينبغي قبوله وليس مبرراً للتمييز ضدهم أو تهـمـيـشـهم. لماذا لا يجب على الزنوج وغيرهم أن يشعروا بالفخر باختلافاتهم؟ لماذا لاينبغي عليهم أن ينظموا أنفسهم لمواجهة الممارسات التمييزية في المجتمع؟

إن هناك اختلافاً واضحاً في المنظور هنا، فـفي مـجـالات الشـبـاب والعـمل الجماعي، يحتاج المتعلمون إلى الإستجابة والتأثير في الجدلية بين عوامل الاختلاف. فالتـأكـيد الشـديد في ممارسـاتنا على القواسم المشـتـركة يمكن أن يقودنا إلى تجـاهل الاخـتـلافـات بين الأفـراد وتنوع الثقافات في مجال الإقامة أو العمل، وفي نفس الوقت، فإن التـأكيد الشديد على الاخـتـلاف يمكن أن يقـودنا إلى الفـصل العنصري والاستعباد.

إن الترحيب بالتنوع الثقـافي ضـمن المجتمع المتحول لا يعني القبول بالممارسات والمعتقدات الثقافية بدون مساءلة، بل يعني تفهمها وفي نفس الوقت العمل (ليس فقط من أجل الاستيعاب والدمج بل التعاون على أساس الاختلاف.. أن تكون على تماس مع هويتك الثقافية، وأحكامك المسبقة، وأن نتطلع إلى قـبـول التنوع وأن نسـعى إلى العـوامل المشـتـركـة مع الآخـر) (سـمث: ١٩٩٤).

٩ - دور الفرد:

يصل بنا ذلك إلى مسـألة دور الفـرد. يمكننا هنا، ان نطرح سؤالاً حول ما إذا كان المجتمع كيانا خارجاً عن الأفراد ويعمل بمعزل عنهم، أم إذا كان الأفراد هم الذين يوجهـون المجتـمع. وقـد تتـحـول هنا إلى المشاكل -التي أشار إليها (س.رايت ميلز) بين المصاعب الشخصية والقضايا العامة، وإلى الحاجة لتناول العلاقة بينهـمـا. إن كتّاب ما بعد الحداثة، على أي حال يميلون إلى الابتعـاد عن هذه الجـدلية نوعـا مـا، فبعضهم لا يملك رأياً مستقراً حول قدرة البشر على التأثير في العلم الذي نعيشه، فهم ينظرون إلينا كقطع من الفلين تتقاذفها أمواج التغـيـيـر المتلاطمة، دون أن نمتلك القدرة على التأثير في الاتجاه الذي نسير إليه. فالكائن الإنساني ليس كائنا بالفطرة بل هو (محـاط من كل جـانب بحـواجـز تضعها المحددات الاجتماعية). (ميشيل فـوكـو) مـثـلاً، يرى إمكانيـة النظر إلى المجتمعات الإنسانية عند نقطة معينة كـأمـاكن تمارس فـيـهـا أشكال المعـرفـة

(المقولات) سلطة علينا من خلال الطريقة التي نفكر بها والتي نتصرف بها. إن الفرد لم يعد مصدر المعنى، كما كان التفكير التنويري يفترض. بل إنه فقد مركزيته. وقد عدل فوكو آراءه نوعاً ما معتبراً المقولات دوافع للصراع والمقاومة. لكن فكرة الفرد ككيان مستقل خلّاق هي بالتأكيد شيء يرفضه فوكو. إن ذلك قد يتناقض بشكل واضح مع ما قد يعتبره الكثيرون إحدى العقائد المركزية للتعليم غير المنهجي، أي (الاعتقاد بإمكان الناس أن يوجهوا حياتهم، وأن يحدثوا التغييرات، وأنهم ليسوا مكتوفي الأيدي تماماً بمواجهة قوى هيكلية).

الاستنتاجات:

تناولنا في هذه المقالة التحولات التي حصلت في المجتمع خلال العقود القليلة الماضية، ودرسنا بشكل مختصر الفكرة القائلة بأننا قد دخلنا حقبة جديدة تعرف بحقبة ما بعد الحداثة، هذه الحقبة الجديدة تقوم على رفض الحقائق المطلقة والسرديات الكبرى التي تفسر تطور المجتمع، وفي الوقت نفسه فإنها جاءت بعدد من الآراء المختلفة حول تقييم الثقافات المختلفة إنها حقبة تبرز العولمة من جهة والمحلية من آخر، وتحتفي بالاختلاف والبحث عن القواسم المشتركة.

في تحليله للافتراضات المركزية التي تحكم مقولتي الحداثة وما بعد الحداثة. يلخص (هنري غير وكس) للمتعلمين، إنه لا يضع الحداثة في مواجهة ما بعد الحداثة، بل يحاول أن يتعرف على مجالات المقاربة بينهما. وهو يعتقد أن علم أصول التدريس يقدم فرصة لتطوير مشروع سياسي يحتضن الاهتمامات الإنسانية التي تتجاوز السياسات الطبقية والإثنية والعرقية: (إنها ليست دعوة لاستبعاد التأكيد ما بعد الحداثي على الاختلاف، بقدر ما هي محاولة لتطوير سياسات ديمقراطية متطرفة تؤكد على الاختلاف في إطار الوحدة.. إن الصراع ضد العنصرية، والبنى الطبقية، والكبت الجنسي، والأشكال الأخرى من القمع يجب أن يبتعد عن لغة النقد. ويعيد تعريف نفسه كجزء من لغة التحول والأمل. وهذا التحول يدعو المتعلمين إلى مشاركة المشتغلين الآخرين في الثقافة والذين ينغمسون في الإشكاليات العامة من أجل ابتكار لغات وتوفير فضاءات نقدية وتحويلية.. تقدم فرصا جديدة لجميع الحركات الاجتماعية مع بعض. ولذلك، يمكننا تعريف وتجريب الديمقراطية باعتبارها كفاحاً من أجل القيم والممارسات والعلاقات الاجتماعية والمواقف الذاتية التي توسع مجال القدرات والإمكانيات الإنسانية كأساس لنظام اجتماعي متسامح) (غير وكس –١٩٩٧).

علم الاجتماع والظواهر الاجتماعية

ميساء نعامة *

يقول مثل ألماني: إذا كانت النهاية صحيحة فهذا يعني أن كل شيء قد جرى على مايرام. والعكس في هذا المثل صحيح، فإذا كانت البداية صحيحة هذا يعني أن كل شيء سوف يجري على مايرام، على أساس أن الخطوة الأولى في البحث العلمي هي أهم الخطوات على الإطلاق.

آثرت البدء بهذا المثل لأنه يعبر عما أريد من بحثي في الظواهر الاجتماعية التابعة لعلم الاجتماع، والذي يلقى معارضة شديدة خصوصاً من قبل بعض الفلاسفة.

(*) ميساء نعامة: ليسانس في الآداب قسم الفلسفة. تنشر في الصحافة العربية والسورية. محررة في مجلة المعرفة.

وهنا أستغرب عدم الاعتراف أصلاً بعلم الاجتماع كعلم قائم بحد ذاته وأتساءل: أليس المجتمع الإنساني أصل المعرفة؟!. فالناس لايعيشون ويعملون في المجتمع وحسب، بل يعرفونه ويدركونه، مثلما يعرفون ويدركون الطبيعة المحيطة بهم، ومعرفة المجتمع ليست مجرد معرفة الناس للبيئة الاجتماعية القريبة منهم والتي يمكن إدراكها بالحس، بل هي أيضاً دراسة وتفهم الحياة الاجتماعية كلها. من هنا يمكن القول: إن المجتمع البشري تشكيلة اجتماعية معقدة منبثقة عن تفاعل الناس مع الطبيعة، وعن تفاعل بعضهم مع بعض.

ويقول البعض: «المجتمع، الذي يسبق وجودهم وجود الأفراد ويبقى حياً بعدهم، يجمع الطاقات ليحقق، في أفضل الشروط، ذلك المشروع الضمني لكل فرد، مشروعاً يكمن في أن يعيش فيه بأمان ويجد فيه إشباع حاجاته الأساسية.

فهو ينطوي إذن على تنسيق الجهود الفردية، على قواعد وقوانين تنظم العلاقات بين الأشخاص إذ تعزو إليهم وظائف، وأدواراً، وأوضاعاً»(١).

والمجتمع وفق هذا المنظور، موجود في المكان لأن الناس أو الأفراد سكنوا في مختلف أرجاء الأرض منذ ماقبل التاريخ وشكلوا جماعات وقبائل تطورت فيما بعد وغدت شعوباً وتشكلت في دول.

وهو- المجتمع- موجود في الزمان، له تاريخ محدد، مرتبط بتواريخ مختلف الجماعات البشرية والعلاقات المتبادلة فيما بينها.

ومعرفة المجتمع أو المعرفة المجتمعية، الاجتماعية، إنما هي معرفة تاريخ البشرية بكل تنوع جوانبه.

إن النجاحات الهائلة التي أحرزتها الفيزياء والكيمياء وغيرها من العلوم الطبيعية، جعلت من هذه العلوم، الابن المدلل، لكل مجتمع معاصر على الرغم من أنها تستخدم لخدمة أغراض اجتماعية مختلفة باختلاف المكان والزمان.

أما دراسة أو معرفة المجتمع من وجهة نظر علمية فقد شملت مدارس كثيرة وآراء مختلفة، تتضارب في كثير من الأحيان وتتفق في بعض الأحيان.

وفي نظرة سريعة ومختصرة لبعض هذه المدارس والتيارات والاتجاهات الفلسفية إلى خط مادي وخط مثالي.

نبدأ من المادية: «فقد أكد الماديون على

(١) المعجم الموسوعي في علم النفس ج٥، تأليف نوربير سيلامي، ترجمة وجيه أسعد، دمشق: وزارة الثقافة، ٢٠٠٠. صفحة: ٢٣١١.

أن الإحساسات الإنسانية والمفاهيم المرتبطة بها والتي تتحقق بواسطتها المعرفة إنما هي انعكاس للمادة، في حين أن المثالية عَدَّت أن المعرفة هي إما تعبير عن جوهر مثالي (إلهي) للعالم، وإما بنيان من صنع الإنسان نفسه، ونلاحظ هنا أن المادية تؤكد على العلوم الملموسة من أجل بناء عقيدة عامة، بينما المثالية تعطي صورة مشوهة عن العالم، الأمر الذي يعيق تطور العالم، ويكبح تقدم المعرفة الفعلية»[1].

لكن المادية لم تستطع، ضمن هذا الإطار، أن تفهم العالم وتدرك تطوره وتغيره، فكان لابد من ظهور من يسد النقص الموجود في الخط المادي، عن طريق «هيغل» الذي أكمل دراسة عملية التفكير وتحرك المفاهيم ومرونتها الشمولية، أي أنه أوجد الديالكتيك، جدلية المفاهيم.

- ومع ظهور ماركس وأنجلز، ظهر معهما الديالكتيك المادي، الذي استطاع التغلب على الجوانب الضعيفة في فلسفة هيغل، ورفع المادية إلى مستوى جديد من الناحية الكيفية، وأصبح بمقدور المادية أن تكون قاعدة فلسفية نظرية حقيقية للبحث العلمي.

كذلك كان اكتشاف المادية الديالكتيكية مرتبطاً بإدراج الإنسان في الفلسفة بوصفه كائناً اجتماعياً فاعلاً، على اعتبار أن الفهم الصحيح للنشاط يشكل نقطة الانطلاق للنظرية العلمية عن المعرفة وكل تاريخ المعرفة سواء بسواء.

«وفي أواسط القرن التاسع عشر، أثبت أوغست كونت، وهو مؤسس علم الاجتماع، السوسيولوجيا، بوصفه علماً عن المجتمع، لاصلة له إطلاقاً بالفلسفة، ويستند مثل العلوم الطبيعية إلى مادة تجريبية، لكن «كونت» نفسه لم ينشئ علماً كهذا، وبقي علم الاجتماع النظري الذي وضعه بعيداً عن البرغماتية.

ثم جاء الطموح إلى إنشاء علم اجتماع كعلم يتسم بأهمية عملية، وهذا مادفع علماء الاجتماع الأمريكيين الذين اتسموا بالبرغماتية إلى إنشاء علم الاجتماع التجريبي»[2].

بعد ذلك وفي النصف الأول من القرن العشرين، تحديداً، انتشر على نطاق واسع علم الاجتماع، كعلم قائم بذاته له منهج وطرائق فنية للبحوث الاجتماعية الملموسة، وله مجموعة خاصة من المفاهيم السوسيولوجية مثل «الفعل الاجتماعي» و«التغير الاجتماعي» و«الجماعة» والتمثل

(١) المادية التاريخية، دراسة في نظرية المجتمع الماركسية، تأليف كيلله، كوفا لسوف، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ص ٩-١٠.
(٢) المرجع السابق ص٥٥.

والسلوك الجماعي إلى آخر المصطلحات والمفاهيم السوسيولوجية.

لكن رغم النجاح والتطور العلمي في مجال البحوث التجريبية الاجتماعية، إلا أنها لم تؤد إلى المعرفة العلمية الفعلية والفاعلة عن المجتمع، فلا «كونت» الذي أصبح من المتعارف عليه مؤسس السوسيولوجيا، ولا ممثلوها الذين جاؤوا بعده بنوا نظرية سوسيولوجية عامة من شأنها أن تفتح الطريق إلى فهم الحياة الاجتماعية فهماً علمياً.

خلاصة القول: من خلال هذا السرد التاريخي المختصر نلاحظ أن بداية السوسيولوجيا العلمية تعود بالفعل إلى أواسط القرن التاسع عشر لكنها ترتبط باسمي كارل ماركس وفريدرك انجلز وإلى ماركس بالذات يعود فضل بناء نظرية فلسفية سوسيولوجية هي المادية التاريخية التي أرست أسس الفهم العلمي.

كما يبين هذا السرد التاريخي، الموجز، أن المجتمع يختلف عن الطبيعة، مع أنه جزء لايتجزأ منها، وهذا الاختلاف، لايجيز تطبيق القوانين والاستنتاجات التي تعكس العمليات الطبيعية على الحياة الاجتماعية، فالمجتمع يخضع لفعل قوانينه الخاصة ومعرفة هذه القوانين هي المهمة الأولية والأساسية التي تواجه العلوم الاجتماعية.

وهنا أجدني أعود إلى مصطلح أساسي في المادية التاريخية وهو التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية، وهذه التشكيلة هي عبارة عن مجتمع محدد ملموس تاريخياً، يمثل نظاماً من الظاهرات والعلاقات الاجتماعية في وحدتها العضوية وتفاعلها على أساس أسلوب معين للإنتاج. هذا النظام يتطور بموجب قوانينه الخاصة.

❖ تعريف وتفسير الظاهرة الاجتماعية

قبل الخوض في تفسير الظاهرة الاجتماعية، لا بد أولاً من تعريفها والتعرف بها، ولنبدأ أولاً بالتعريف: الظاهرة الاجتماعية: «هي تشكيلة من السلوك المختلف أو الفريد أو الغريب والمتكرر و المتزامن والمستديم (غير العابر) عند الأفراد أو الجماعات أو عند شريحة محددة من أعضاء المجتمع وفي أماكن متعددة منه[1]».

أما التعريف بها أو التعرف عليها فيكون من خلال: «خروج السلوك الملاحظ عن المألوف من حيث الطبيعة والتكرار والانتشار والديمومة، هذا الخروج يحول السلوك إلى ظاهرة اجتماعية ذات كيان علمي وأكاديمي خاص يسمح بتمييزها عن

(١) الإطار العام لرصد ودراسة الظواهر والمشكلات الاجتماعية، مجلس وزراء العمل المكتب التنفيذي ص٢٠.

الحدث الاجتماعي. وغرابة السلوك أو خروجه عن النمط السائد ليس أمراً سلبيّاً بحد ذاته، إنما تتحدد الشحنة السالبة أو الإيجابية التي تلتصق به انطلاقاً من درجة تناقضه مع ماهو مرغوب ومطلوب في المجتمع كظاهرة عمل المرأة أو ظاهرة الخدمة في المنازل وغيرها»(١).

والظاهرة الاجتماعية يجب تمييزها عن المشكلة الاجتماعية، فالمشكلة الاجتماعية تأخذ دائماً المنحى السلبي وهي بالتعريف: «ظاهرة اجتماعية سلبية غير مرغوبة أو تمثل صعوبات ومعوقات تعرقل سير الأمور في المجتمع، فالمشكلات الاجتماعية هي إحدى حالات الظواهر الاجتماعية الموصوفة بحكم قيمة سلبي بعدما تشكل إعاقة أو اعترافاً عن الحالة المرغوبة اجتماعيّاً تحولت إلى مشكلات بسبب انحراف هذه الممارسات أو الوقائع عن الحالة المثالية أو الحالة المرغوبة بما يتجاوز هامش التسامح المقبول اجتماعيّاً، أي أن الانحراف بلغ حدّاً من التفاقم أو الحدة أو الحجم بما هو غير مرغوب أو مطلوب، فأصبح يمثل حالة خلل تستدعي التصدي والعلاج»(٢). هذا وسنأتي في فقرة أخرى على تفصيل بعض هذه الظواهر الاجتماعية السلبية من خلال بعض الأمثلة.

ويبين التعريف الخاص بالظاهرة الاجتماعية، أن من أهم صفاتها أو خصائصها، بأنها سلوك غريب وفريد ومتكرر ومتزامن، أي مستمر ومستديم. وبهذه الصفات مجتمعة يمكننا اطلاق ظاهرة اجتماعية، بعض أنواع السلوك الاجتماعي، وهذا التحديد يجعلنا نتلافى الخلط أو الخطأ الشائع الذي يقع به البعض عندما يطلقون على حادثة فردية لم تتكرر إلا مرة واحدة بأنها ظاهرة.

والظواهر الاجتماعية تعدّ المادة الأساسية والمصدر الرئيسي لدراسة المجتمعات بشكل علمي ومنطقي.

ومن أهم علماء الاجتماع الذين بحثوا في تحديد معنى الظواهر الاجتماعية هو، «دوركهايم» الذي طالب بتحديد المبادئ الأساسية لمنهج يساعد الباحثين في علم الاجتماع، على دراسة الظواهر الاجتماعية بدقة وصرامة علميتين.

ولكي يتحقق الباحثون من الوجود الفعلي لهذه الظواهر ويميزوها عن بقية ظواهر الوجود «يشير دوركهايم إلى خاصتين جوهريتين:

أولاً: تمتاز الظواهر الاجتماعية بكونها، عمومية الانتشار على مستوى مجتمع ما، في مرحلة معينة من نمو ذلك المجتمع.

(١) المرجع نفسه ص٢٠.
(٢) المرجع السابق ص٢١ – ٢٢.

ثانياً: تتمثل في أن الظاهرة الاجتماعية ذات طبيعة قسرية، إذ تفرض نفسها على الأفراد»(١).

لقد استطاع «دوركهايم» أن يحدد الخطوط الأساسية للمنهج السوسيولوجي الخاص بتفسير الظواهر الاجتماعية إذ يقول: «عندما نوضح فائدة ظاهرة ما فإن ذلك لايعني تفسير كيفية نشوئها ولا لماذا وجدت بهذا الشكل، ذلك لأن ظواهر كثيرة لم تعد مفيدة ماتزال تحتفظ بوجودها استناداً إلى العادة والتقليد أو ربما تكون الوظيفة قد تغيرت بشكل كبير بينما تبقى المؤسسة على ما كانت عليه»(٢).

يبين قول «دوركهايم» بأن تفسير الظواهر الاجتماعية لم يعد يعتمد على الوظيفية كمنهج، بل لقد حاول توسيع عملية التفسير والتحليل لتشمل أسباباً أخرى تُنتج الظواهر الاجتماعية وتتجاوز في طبيعتها وتكوينها إرادة ووعي الإنسان أو إطلاق حكم ما على الأهمية أو الفائدة المرتبطة بوجود تلك الظواهر.

ويضيف دوركهايم في تفسيره للظواهر الاجتماعية بقوله: «إن مصدر المغالطة التي يمكن أن يقع فيها الباحثون هو ميلهم إلى عدّ الظواهر الاجتماعية نتاجاً للجهد الفكري، مما يجعلهم يتصورون أنه بإمكانهم إنتاجها طبقاً لإرادتهم كلما شعروا بضرورة ذلك»(٣).

❖ كيف تتشكل الظواهر الاجتماعية؟

في العودة إلى مقولة التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية التي تمثل نظاماً من الظواهر الاجتماعية، نجد أنفسنا أمام السؤال التالي: كيف تتشكل الظواهر الاجتماعية؟

الإنسان كائن بيولوجي، اجتماعي، واعٍ. هذه الحقيقة يتفق عليها الجميع، وإذا أخذت من الناحية التحليلية نجد: أن الإنسان كائن بيولوجي، أي أنه يملك غريزة البقاء ويسعى لأجلها. الإنسان كائن اجتماعي: أي أنه لايستطيع العيش بمفرده فهو يحتاج إلى أفراد تربط بينهم علاقات اجتماعية مختلفة.

الإنسان كائن واعٍ: أي أنه يمتلك العقل، والعقل يقود إلى التفكير في إنتاج وسائل وأساليب الحفاظ على الحياة البشرية، وتوزيع هذه المنتجات وهما أساس البناء الاجتماعي بأسره.

وهنا أجد من المناسب استذكار قول أوسيبوف: «إن المجتمع الإنساني هو عبارة عن عضوية اجتماعية معقدة، تتجلى في

(١) علم الظواهر الاجتماعية المؤلف عنصر العياشي- ١٩٩٠ ص٧١.
(٢) المرجع نفسه ص٧٧.
(٣) المرجع نفسه الصفحة ٧٧ مقطع آخر.

عـدد كـبـيـر من البنيـات والأشكال والمسـتـويات، وهي ترتبط بالأسـاس الاقـتـصـادي، ولكنها بنفس الوقت تمتلك قواماً مستقلاً ومحدداً، وهذه العضوية المعقدة تُبحث من قبل مجموعة كاملة من العلوم الاجتماعية.. ويبحث علم الاجتماع نسق العـلاقـات الاجـتـمـاعـيـة للناس، العـلاقـات الطبـقـيـة، العـلاقـات بين المجموعات، العلاقات العائلية.. وأشكال متنوعة من المجتمع التي تضمن تطوير واستمرارية هذه العلاقات»[1].

وقول أوسيبوف يتوافق إلى درجة كبيرة مع بتريم سوروكين، حيث يبين الأخير أن موضوع علم الاجتماع هو كالتالي: «لقد أوضح التطور المستمر للسوسيولوجيا موضوع الظواهر الاجتماعية، العلاقات بين: الاقتصاد والدين، العائلة والأخلاق، الحق والاقـتـصـاد، الحـراك والظواهر السياسية، ثانياً، بحث العلاقات والروابط بين الظواهر الاجتماعية والظواهر غير الاجتماعية وأخيراً دراسة السمات العامة التي تميز أصناف الظواهر الاجتماعية كافة. إن علم الاجتماع كان ولايزال هو علم هذه السـمـات العـامـة لجـمـيـع الظواهر الاجـتـمـاعـيـة بما في ذلك ترابطاتها وعلاقاتها المتبادلة، وهو بهذا فقط يمكن أن يستحق صفة علم المستقبل»[2].

واستناداً إلى قول كل من أوسيبوف وسوروكين، يجب تحديد السمات العامة للمجتمع وتحديد كل عنصر من عناصر البنية الاجتماعية، ولفعل ذلك يجب الاعتماد على البنود التالية:

١- معرفة خصائص الظاهرة الاجتماعية المعنية في الدراسة.

٢- معرفة طابع الحاجة الاجتماعية التي ولدت هذه الظاهرة، والوظائف الاجتماعية لهذه الظاهرة.

٣- مكان الظاهرة المعنية في النظام الاجتماعي وطابع صلاتها مع الإنتاج والبناء التحتي والبناء الفوقي وسائر العناصر البنيوية للتشكيلة الاجتماعية.

وإذا أردنا الاستعانة ببعض الأمثلة على هذه العناصر البنيوية للتشكيلة الاجتماعية يمكننا الحديث عن المعيشة والعائلة واللغة، هذه العناصر بمجملها ظهرت بطبيعة الحال مع الوجود البشري وتطور هذا الوجود البشري على الأرض، لكننا في هذه الوقفة مع الظواهر الاجتماعية سنركز أكثر على الظواهر الاجتماعية السلبية التي اتفق على تسميتها بالمشكلات

(١) علم الاجتماع العام والبلدان النامية تأليف د. محمد أحمد الزعبي، مطبعة خالد بن الوليد. دمشق ص١١٦- ١١٧.

(٢) المرجع السابق ص ٦٦ -٦٧.

الاجتماعية نظراً لتسللها إلى بنيان المجتمع وتهديد كيانه بالانهيار.

❖ أمثلة على بعض الظواهر الاجتماعية السلبية

- إدمان المخدرات: قبل التعرف على هذه الظاهرة الخطيرة لا بد لنا في البداية من تعريف المخدر:

«هو نتاج طبيعي من أصل نباتي، حيواني، معدني، أو تركيبي قادر على أن يغير سلوك من يستهلكه ويولد تبعيّة (إدماناً)»[1].

تشير بعض الدراسات إلى انتشار هذه الظاهرة، تعاطي المخدرات، في المجتمعات الغربية المعاصرة، كما تنشط تجارة المخدرات في تلك البلدان رغم الجهود المضاعفة من قبل الحكومات في ملاحقتها، وأنها، أي تجارة المخدرات، تشمل عدة أنواع من المخدرات وتسلك عدداً من الطرق الملتوية من أجل الوصول إلى الشباب وترويج هذه البضاعة المؤذية.

وإذا قلنا بأن انتشار هذه الظاهرة الخطيرة في المجتمعات الغربية، فهذا لاينفي على الإطلاق انتشارها في بعض البلدان العربية بشكل موجه إلى الشباب العربي بصورة خاصة.

أما الأصل في المخدر: «فهو مادة تحدث خدراً في الحواس عند من يتناولها ويلحق به بعض النشوة والراحة ثم يعقبه نزوع إلى الذهول والنعاس، ويبدو عند من يقع تحت تأثير الخدر، أن الرقابة العقلية تضعف بصورة تدريجية، وأن الشمول في النظرة والفهم يصبح أضيق فأضيق، ومن أنواعه، الأفيون، والكوكائين، والحشيش، ويُعدّ الأفيون من أكثر المخدرات انتشاراً وأعظمها خطراً»[2].

و تعد ظاهرة الإدمان على المخدرات من أخطر الظواهر السلبية إذا ما ابتلي بها مجتمع من المجتمعات، لأن انتشارها يسبب انهياراً للقيم والعادات والتقاليد التي تساهم في تماسك المجتمع، وبما أنها حالة هروب من الواقع، يجب إعادة المدمنين إلى الواقع والحد من انتشار هذه الظاهرة خصوصاً في وطننا العربي.

❖ الإجرام

والأصل في الاصطلاح، الجريمة: «الدلالة القانونية، وهنا يكون الإجرام في

---

(١) المعجم الموسوعي في علم النفس، تأليف توربير سيلامي، ترجمة وجيه أسعد، دمشق، وزارة الثقافة الجزء الخامس ٢٠٠٠. ص٢٣٢١.

(٢) الصحة النفسية- نعيم الرفاعي- مطبعة خالد بن الوليد، منشورات جامعة دمشق ص٣٤٢.

كل فعل أو امتناع عن فعل يحرّمه القانون ويعاقب عليه، ويحدد القانون عادة أنواع الجرائم ومستوياتها وشروطها والعقوبات التي تفرض فيها، والجهات التي تنظر في إيقاع العقوبات»(١).

تظهر الجريمة في عدد كبير من الأشكال، ويقف القانون عندها عادة بالكثير من التفصيل والتصنيف. ومثل هذا الموقف أمر لانسعى إليه في هذه الدراسة، إنما نسعى لتفسير الإجرام كظاهرة اجتماعية سلبية تدل في مفهومها على الانحراف أو الاضطراب.

ويعد الإجرام من الظواهر السلبية الخطيرة إذا ما انتشر في المجتمع، ويكون مسؤولاً عن انتشارها الانحراف أو الاضطراب الذي يتولد في شخصية المجرم. والمجرم، هو إنسان غلب عليه النزوع الإجرامي أو اعتاد الإجرام وقبله وتأصل فيه، والمسؤولية الثانية في انتشار ظاهرة الإجرام، تكون من نصيب المجتمع بشكل مباشر، بمعنى، أن هذه الظاهرة تنتشر مترافقة مع ظواهر سلبية أخرى متفشية في المجتمع مثل ظاهرة انتشار الفقر والبطالة وظاهرة الانحراف الأخلاقي.. إلخ.

❖ ظاهرة الأمية

الأمية بالتعريف هي: «ظاهرة اجتماعية سلبية متفشية في معظم أقطار العالم. وبخاصة النامي منها، ولها أبعادها الكثيرة والمتنوعة ومن أهمها:

الأمية الأبجدية: وهي عدم معرفة القراءة والكتابة والإلمام بمبادئ الحساب الأساسية وتعود ظاهرة تفشي الأمية في البلاد العربية إلى أسباب سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية، ومن الملاحظ أن البلاد العربية تعيش أزمة تعليمية تربوية اجتماعية كبيرة، ناهيك عن أزمة ثقافية متفشية حتى بين المتعلمين أنفسهم، مرهونة بجملة من العوامل السياسية والاقتصادية والحضارية»(٢).

وتواجهنا اليوم أمية، تجاه التعامل مع ما توصل إليه العالم من أدوات ووسائل اتصال منها الحاسوب والأنترنيت وغيرها، و إذا لم نواكب التطور الحاصل في هذا المجال، فإن أمية من نوع آخر سوف تتفشى في المجتمع. ونحن في سورية هناك محاولة جادة من قبل الدولة للتصدي إلى الأمية بشكل عام ومنع انتشارها وإلى الأمية الحضارية بشكل خاص.

(١) المرجع السابق ص ٣٢٠.
(٢) التربية في الوطن العربي تأليف د. عيسى علي، د. نزيه الجندي، منشورات جامعة دمشق ١٩٩٨، ص٢٢٤.

❖ طرائق دراسة الظواهر الاجتماعية

في عودة إلى مؤسس علم الاجتماع «أوغست كونت» نراه يقول: علم الاجتماع في الدرجة الأولى يستقرئ المستقبل أو يسيطر على تجربة المستقبل بمعنى أدق، وبالتالي لايمكن السيطرة على المستقبل إلا من خلال الكشف عن الظواهر الاجتماعية وهي ظواهر معقدة بطبيعتها، لذلك فإن دراسة ظاهرة اجتماعية ما، يمكن أن تتم عبر طريقين: الأول: إخضاع كافة عناصر الظاهرة كافة (أفقياً وعمودياً) للدراسة والاختبار، بصورة كلية وشاملة.

الثاني: الاكتفاء بدراسة جزء محدد من هذه الظاهرة سواء في حد ذاته، أو بوصفه عينة ممثلة لظاهرة أكبر.

وباستخدامنا المفاهيم المتداولة في مجال البحث السوسيولوجي ، فإن دراسة ظاهرة ما يمكن أن يتم بإحدى الطرائق التالية، أو بالتداخل بين أكثر من واحدة منها وهي: أسلوب الحصر الشامل، وأسلوب العينة، والمسح ودراسة الحالة.

أما المناهج الأساسية المعتمدة في دراسة الظواهر الاجتماعية فهي:

الملاحظة، السؤال، تحليل المضمون، التجريب، عمليات التحليل والتركيب والتصنيف والجدولة والنمذجة وغيرها، مع الأخذ بعين الاهتمام أن لكل من هذه الطرائق تقنياتها الخاصة بها.

وعلى هذا الأساس فإن التاريخ يُعدّ مخبر علم الاجتماع، ولهذا فإن المنهج العلمي في البحث السوسيولوجي يفترض أن يغطي الجانب التاريخي للظواهر الاجتماعية المدروسة، كيف نشأت هذه الظاهرة أو تلك، كيف تبلورت وتصيرت، وانتشرت أهمية خاصة في الدراسة.

من هنا كان من الضروري أن يكون الباحث السوسيولوجي ملمّاً بمبادئ وتقنيات المنهج التاريخي، وكذلك منهج تحليل المضمون يعدّ ضرورة سوسيولوجية لازمة. فالعودة إلى الماضي لاتكون كاملة وصحيحة إلا إذا تمت الإفادة منها في فهم الحاضر والأمر الذي يستلزم اللجوء إلى المنهج المقارن سواء على المستوى الماضي نفسه أو بين الماضي والحاضر، بين المجتمعات البدائية والمجتمعات الحضارية على سبيل المثال، أو على مستوى الحاضر.

نعود إلى الإنسان ككائن بيولوجي، اجتماعي، واعٍ، هذه المرة للتمييز بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية، كون فعل الناس الذين لهم موهبة الوعي، والذين يعملون بتفكير وبعاطفة، وينشدون أهدافاً معينة هو مايميز الظواهر الاجتماعية عن الطبيعة، وإذا كان الإنسان

بسلوكه اليومي العادي يضع أهدافاً محددة ويسعى إليها، فإن وضع وتحديد هذه الأهداف يصبح بحد ذاته في إطار علم المناهج هدفاً منشوداً ينبغي السعي إليه بفاعلية وبراعة، ولاسيما أن تحديد هذا الهدف هو الخطوة الأساسية الأولى التي في ضوئها فقط يمكن تحديد نوع الهدف ونوع المناهج، وطبيعة المعلومات اللازمة، وطرق التعامل مع هذه المعلومات.

إن هدف البحث ونوع الدراسة يتحدد كل منهما بواسطة الآخر، ومن الناحية العلمية والمنطقية، فإن هدف أي دراسة سوسيولوجية لايعدو أن يكون أحد الأربعة التالية:

١- تحديد صفات ومواصفات الظاهرة الاجتماعية المعينة.

٢- الكشف عن العوامل والأسباب المسؤولة عن حدوث هذه الظاهرة. الأمر الذي يعني أحد أمرين: أ- كشف العلاقة بين المتغيرات، ذلك أن ظاهرة ما يمكن أن تكون نتيجة، ويمكن أن تكون سبباً لظواهر غيرها ويمكن أن تكون الأمرين معاً (سبباً ونتيجة) وهذا ماينسجم مع المنهج الجدلي.

ب- اختبار الفروض السببية، ذلك أن الباحث وهو يبحث عن العلاقة بين المتغيرات، إنما يضع فروضاً معينة، ويوجه بالتالي بحثه لاختبار مصداقية هذه الفروض، ويدخل ضمن هذا النوع من الدراسة الكشف عن الأسباب الفاعلة والموجهة للظواهر.

٣- الكشف عن الأسباب التي يستطيع الناس بواسطتها التأثير على حركة واتجاه الظواهر والعمليات الاجتماعية، بل والقوانين الاجتماعية.

٤- الكشف عن آراء ودوافع الناس حيال مسائل اجتماعية محددة.

والآن لنأخذ بعض الأمثلة على دراسة الظاهرة الاجتماعية بطرائق بحث متعددة.

أولاً: طريقة دراسة الحالة: تستعمل لدراسة الوحدات وقد تكون الوحدة فرداً أو جماعة أو مؤسسة أو نظاماً. وسنتناول فيما يلي كيفية استعمال طريقة دراسة الحالة عند دراسة الأفراد.

عندما تكون وحدة دراسة الحالة فرداً، فمن الضروري أن تتضمن المعطيات التي يقوم الباحث بجمعها، النواحي التالية:

١- النمو الجسدي: صحة الفرد العامة، تاريخ بداية نشاطاته الجسدية (الجلوس، المشي، الكلام...، تاريخ بداية استجاباته الاجتماعية، ميادين النشاط الجسدي التي تفوق بها، والأخرى التي كان مقصراً فيها.

٢- التدريب: الأساليب التي اتبعها الآباء في التدريب على: النوم، الأكل، ضبط «التبول»، كيفية استجابة الطفل لتلك الأساليب.

٣- العلاقات الاجتماعية المبكرة: علاقات مع أفراد أسرته، ماهي الوسائل التي اتبعت لرعايته والتي اتبعها للحصول على العطف؟ مستويات العطف وممن كان ينالها، وكيف تطورت؟ اعتماده أو استقلاليته، احترامه لوالديه أو استهتاره بهما إلخ.

٤- التكيف المدرسي: تكيفه مع أصدقائه، تقبله سلطة مدرسته والنظام المدرسي، نوع سلوكه في المدرسة، استجاباته للتفوق.

٥- مستوى قدراته الفعلية: مستواه الفعلي العام، قدراته الخاصة الضعيفة والمتفوقة، كيف اكتشفت؟

٦- اهتماماته وأهدافه وانفعالاته: اهتمامات صاحب الحالة الشخصية، والاجتماعية، التغيرات التي طرأت عليها، استجاباته الانفعالية: نوعها، تكرارها...

٧- المشكلة التي يعاني منها: (عندما تكون الظاهرة سلبية)، بداية حدوثها، تطورها، المشكلات الناجمة عنها، الوسائل التي اتبعت لمعالجتها.

٨- تاريخ الأسرة: مشاكل الآباء الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، واتجاهاتهم واستجاباتهم، العلاقات القائمة بين أفراد الأسرة.

وتجدر الإشارة إلى أن المعلومات التي وردت ضمن الإطار السابق لايمكن عدّها عامة على كل باحث أن يلتزم بها؛ بل تعدّ مؤشرات يمكن أن يستفيد منها بشكل يتناسب مع هدف بحثه وهي أكثر فائدة في بحث ظواهر انحراف السلوك.

❖ طريقة المقارنة

هناك أيضاً طريقة المقارنة لمعرفة الأسباب والنتائج اي التوصل إلى العلاقات السببية، وينبثق عن طريقة المقارنة تصميمات متعددة من القواعد والمبادئ التي وضعها «جون ستيوارت مل»، وهي التلازم في الوقوع، التلازم في الاختلاف، التلازم في الوقوع وفي الاختلاف، التلازم في الوقوع وفي التخلف، الترابط، البواقي، ولنأخذ مثالاً: تصميم التلازم في الحضور، ويستند هذا التصميم على القاعدة التالية: إن السبب والنتيجة يتلازمان في الوجود، وبموجب هذا إذا وجد عنصر واحد ثابت من بين عناصر متعددة في جميع حالات وجود ظاهرة ما، بينما تغيرت العناصر الأخرى، عندها يمكن الاستنتاج على

أساس هذه القاعدة، أن العنصر الثابت الذي يظهر باستمرار في جميع حالات الظاهرة هو سبب حدوثها، وهنا يمكن التعبير عن العلاقة بالصورة الرمزية التالية[1]:

حالات الظاهرة	عناصر الحالات	الظاهرة
الحالة الأولى	أ ب حـ د	ص
الحالة الثانية	ق ل م د	ص
الحالة الثالثة	ن هـ و د	ص

فإذا وجد باحث ما بعد تحليل الظروف التي تحيط بجميع الأحداث المنحرفين أنهم يعيشون في أسر مفككة، عندها يمكن أن يكون التفكك الأسري هو سبب انحراف الأحداث بموجب مبدأ التلازم في الحضور ذلك لأن عامل التفكك الأسري هو العنصر المشترك الذي وجد في جميع حالات الأحداث المنحرفين.

ولنأخذ مثالاً آخر عن ظاهرة التغيرات التي يعتمدها الإنسان في طريقة تصميم المدن حيث أننا نعيش الآن أكبر مرحلة من مراحل توسيع المدن شهدها الإنسان.

ففي عام ١٨٥٠ لم يكن يوجد أكثر من أربع مدن في العالم يتجاوز عدد سكان الواحدة منها المليون نسمة، فقفز هذا الرقم في عام ١٩٠٠ إلى ١٩ مدينة وصار عام ١٩٦٠ مايقرب من ١٤١ مدينة، واليوم يتزايد عدد السكان في المدن تزايداً كبيراً تبلغ نسبته ٦،٥ بالمئة بالسنة وفق ماجاء في دراسة أعدها، آغيرت دوفر يزوج. ت تيس، في معهد الدراسات الاجتماعية في لاهاي.

تشير هذه الإحصائية إلى أنه يتوقع ازدياد عدد سكان المدن بمقدار الضعف في مدة ١١ سنة فقط.

الافتراضات تقول: قد ندرك معنى هذا التغير في ظاهرة عندما نفكر ماذا سيحدث لو احتفظت المدن الحالية بحجمها ولم تتوسع، ولو كان هذا الإحصاء صحيحاً فإننا سنضطر من أجل تلبية حاجات هذه الملايين الجديدة من الناس، أن نبني مئات أخرى من المدن تزين خرائط العالم، أي أننا سوف نضطر لأن نبني مدينة طوكيو جديدة أو مدينة هامبورغ جديدة أو روما خلال أحد عشر عاماً، وهذا يفسر ما قاله باكمنستر فولر حول بناء مدن كاملة في أحواض السفن وربطها بالسواحل القريبة من إنشاء العمارة الفورية أو المصانع الفورية أو المدن الجامعية الفورية في أماكن متفرقة، هذه

(١) البحث العلمي في العلوم النفسية والاجتماعية، تأليف د. ليلى داود، مطبعة طربين، ١٩٨٩ ص١٢٨-١٢٩.

الافتراضات دفعت مخططي المدن الفرنسيين لأن يرسموا مصورات لمدن كاملة تحت الأرض لاسيما المحلات التجارية والمتاحف والمستودعات، والمصانع، وهو بالإضافة إلى ذلك الأمر الذي دفع أحد مهندسي العمارة اليابانيين لأن يضع مخططاً لمدينة تشاد على ركائز بعيدة وسط البحر.

هذه كانت بعض الطرائق المستخدمة لقياس ظاهرة ما، إلا أن الطرائق كثيرة ومتعددة ومع تطور العالم تزايدت الطرائق المستخدمة في قياس ودراسة الظواهر الاجتماعية وعملية الضبط هذه هي ماتسعى إليه العلوم الاجتماعية.

❖ ضرورة الربط بين الظواهر الاجتماعية ووسائل الاتصال:

في خضم الانفجار المعلوماتي والتطور التكنولوجي، حصلت تحولات في جميع الميادين الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها. «إن التحولات العميقة والهائلة التي يعيشها العالم اليوم، بدأت تكشف عن التوجه نحو امتصاص الاختلاف والتمايز وتذويبه في شكل من أشكال التجانس والتنميط في عدة مجالات»[1]. وبسبب هذا التطور الحضاري المتزايد وتدخل التقانات في التأثير في الطبيعة والإنسان، يجد الإنسان نفسه مطالباً باستيعاب الحجم الكبير للمعلومات المرتبطة بضرورة الحصول على مستوى عالٍ من الإعداد المهني التعليمي وكذلك في التمكن من السيطرة على المعلومات المنتشرة وإدراكها عبر وسائل الاتصال المختلفة.

فمثلاً لقد استطاع التلفاز اختراق الحياة الإنسانية وكشفها ببساطة ودون تكلف. «ففي الوقت الذي حُرم الطفل سابقاً من رؤية الحقائق الجسدية كالجنس والمال والطموح وعدم أهلية القائمين على أمور هذا العالم تحت ستار العيب أو الحرام. أصبح أطفال اليوم يشاهدون على الشاشة مشاهد الجنس والمجازر الحربية، وحالات الاحتضار في المشافي ويكتشفون رياء البعض من المسؤولين»[2]. باختصار يقدم التلفاز الآن نماذج عدة للحياة وأمثلة سلبية وإيجابية، ومابنطبق على التلفاز ينطبق بطبيعة الحال، على جميع وسائل الاتصال بما فيها الوافد الجديد على الأسرة «الأنترنيت».

وهنا تبرز أهمية الربط أو التواصل الاجتماعي والإعلامي إذا صح التعبير، وهذا يتم من خلال تسليط الضوء على

(١) التلفزيون، البرمجة، المشاهدة، د. نصر الدين العياضي، دمشق، وزارة الثقافة، ص٦.

(٢) التعليم والقيم المعاصرة -فرناندو سيابيتر- ترجمة جمال سليمان- خوان خمينث دمشق وزارة الثقافة، ص٧٠.

الظواهر الاجتماعية السلبية عبر وسائل الاتصال، ليتمكن المتلقي من الاطلاع على الأسباب والنتائج لهذه الظاهرة أو تلك ومحاولة إزالتها والتخلي عنها.

والأمر يصح بالنسبة للظواهر الاجتماعية الإيجابية، حيث يمكن الاستفادة من وسائل الاتصال المختلفة في توضيح الجوانب الإيجابية لبعض الظواهر الاجتماعية المتوارثة وبالتالي إمكانية الحفاظ عليها وتطويرها بما يتلاءم ومجريات العصر الحالي.

وهنا يحضرني قول هيغل عندما قال: «أن يكون الإنسان حراً ليس بشيء أما أن يصبح حراً فهذا كل شيء».

على أساس أننا لانتطلق من الحرية بل نصل إليها، فالحرية هي التحرر من الجهل الأولي وجبرية الوراثة التي تفرضها البيئة الطبيعية أو الاجتماعية، وفي وقتنا الحاضر التخلص من العولمة الاجتماعية إذا صح التعبير، لأن هذه العولمة تفرض علينا عادات ومظاهر اجتماعية وافدة وبعيدة عن مجتمعاتنا العربية وبالتالي فهي تسعى إلى تغيير السلوك الفردي باتجاه ما يرغب به الآخرون وليس باتجاه مانرغب به نحن، ومتى امتلكنا السلاح الذي يقينا من هذه العولمة الآتية إلينا عبر وسائل الاتصال المختلفة استطعنا أن نسيطر على هذه الوسائل بدلاً من أن تسيطر علينا، ولو استطعنا أن نجيرها لما فيه المصلحة العامة عندها فقط نكون امتلكنا الحرية العامة التي تترك منعكساتها على الحرية الخاصة أو الحرية الفردية، وهذا لايتم إلا من خلال دراسة وتتبع الظواهر الاجتماعية الوافدة والمتوارثة وتبيان الإيجابي منها والسلبي.

وأخيراً بعد كل التفسيرات والمقدمات التي ذكرت عن الظواهر الاجتماعية نلخص ماذكر سابقاً بالقول: إن الظواهر الاجتماعية تعكس النشاط الخلاق للإنسان العاقل والذي يتميز في كونه: أولاً: نشاطاً واعياً، نشاطاً اجتماعياً.

وقد تبلور هذا النشاط الإنساني ببعديه الفكري والاجتماعي، وعبر الممارسة التاريخية، في صورة عدد من الأشكال الاجتماعية ذات الثبات النسبي. والتي يطلق عليها اسم «النظم الاجتماعية»، كالنظام الاقتصادي، والنظام العائلي، والنظام السياسي والنظام التربوي .. إلخ، إن هذه النظم المتعددة ليست في واقع الحال سوى أوجه متعددة لحقيقة واحدة هي «الحقيقة الاجتماعية» أي أنها مجرد فروع وظيفية لجذع مشترك واحد، وهي بالتالي ليست معزولة عن بعضها البعض، وإنما تعتمد على التأثير المتبادل.

ولو أمعنا النظر في الظواهر الاجتماعية المحيطة بنا، لوجدنا أن بعضها

يمتلك صفة الشمول والعمومية، في حين يمتلك بعضها الآخر صفة التحديد والخصوصية. الأمر الذي يستتبع أيضاً أن تكون العلوم التي تتعامل مع هذه الظواهر الاجتماعية بعضها عام وبعضها متخصص وحتى ضمن كل علم على حدة، يمكن أن يكون هناك جانب عام وجانب خاص، ولو أمعنا النظر أكثر في الظواهر الاجتماعية، لوجدنا أن كل ظاهرة لها جانبان: جانب عميق جوهري غير ملموس، وجانب بارز ملموس واضح، وهذا يستلزم بدوره أن تكون المعارف التي نتعامل معها، بعضها استقرائية تجريبية وبعضها استنتاجية نظرية، ومن جهة ثالثة فإن لكل ظاهرة اجتماعية تاريخاً معيناً أي أن فيها جزءاً ينتمي إلى الماضي، وآخر إلى الحاضر وثالثاً إلى المستقبل. وبإجراء عملية تركيبية لهذه الصفات، تبين أننا بحاجة إلى المجموعات الأساسية التالية من العلوم الاجتماعية:

١- مجموعة العلوم التاريخية، لتغطية الجانب التاريخي، (الماضي خاصة)، للظواهر أو النظم الاجتماعية المختلفة، التاريخ الاقتصادي، التاريخ السياسي تاريخ الفلسفة..

٢- مجموعة العلوم القطاعية الخاصة، المتعلقة بفعاليات الإنسان المختلفة. علم النفس، علم الاقتصاد، علم اللغة، علم السكان إلخ.

٣- مجموعة العلوم الفلسفية.

❖ خاتمة

إذاً يمكننا القول إن علم الاجتماع، هو علم قائم بذاته موجود عبر التاريخ البشري، وكثيراً ماتردد مقولة: التاريخ يعيد ذاته، أي أن المجتمع البشري يعيد إنتاج أسلوب حياته بطريقة مختلفة عما وجد نفسه ضمن إطار اجتماعي معين، قد تكون المعطيات الحياتية واحدة، لكن الأدوات تختلف من جيل لآخر.

كما أننا نسمع بأن إسقاطات معينة هنا وهناك من التاريخ الماضي للبشرية على التاريخ الحاضر، وهذا يدل على وجود مقدمات تاريخية معينة تؤدي إلى نتائج معينة، هذه المقدمات والنتائج وجدت في حقبة زمنية معينة ويعاد تكرارها في حقبة زمنية أخرى بأسلوب مختلف لذات المجتمع. ومن خلال عملية استقراء للتاريخ يمكن التنبؤ بما سيحطل لهذه المجموعة البشرية الموجودة في هذا المجتمع أو ذاك، وبما أن صفة التنبؤ هي إحدى أهم سمات المعرفة العلمية، بإستطاعتنا من هذا المنطلق بالتحديد أن نقول بأن علم الاجتماع هو علم قائم بذاته. من هنا أيضاً نستطيع القول بأن السوسيولوجيا تبحث الأساس الاجتماعي الذي تنبثق منه وتستند إليه مختلف الظواهر والعمليات الاجتماعية، وكذلك السمات العامة والترابطات الكائنة بين مختلف صنوف الظواهر الاجتماعية، فإن موضوع البحث السوسيولوجي لابد أن يسير في نفس الاتجاه ويكتسي ذات الطابع المميز.

وذلك بسعيه إلى «استيعاب شبكة التأثيرات الذاتية والموضوعية من خلال

بحث الظواهر الاجتماعية، والعمليات الاجتماعية، وذلك من زاويتين:

أ- في تأثيرها على تطور الإنسان، وعلاقاته الاجتماعية، وأسلوب وجوده الاجتماعي، أشكال حياته، وعيه...إلخ.

ب- بوصفها نتيجة تاريخية للنشاط الفعال والخلاق للإنسان كعضو في إحدى الطبقات والفئات الاجتماعية أو المنظمات.. الموجودة ضمن تشكيلة اجتماعية اقتصادية محددة.

وهذا يعني أن البحث السوسيولوجي يتناول الظواهر الاجتماعية تناولاً تاريخياً وملموساً في آن واحد من جهة، وينظر إلى المجتمع بوصفه كلاً كإطار للبحث من جهة أخرى.

باختصار شديد يمكن القول: بأن علم الاجتماع يتصف بسمة العلم من خلال مادته الأساسية وهي الظواهر الاجتماعية، التي يمكن تتبعها ومعرفة قوانينها وانعكاساتها على المجتمع ككل، لأنها كما ذكرنا سابقاً في تعريفنا للظاهرة الاجتماعية، بأنها تشكيلة من السلوك المختلف، وأنها تتكرر، وأنها مستمرة وليست عابرة، لذلك يمكننا رصدها والتحكم بها.

المراجع

١- المعجم الموسوعي في علم النفس الجزء الخامس، تاليف نور بير سيلامي، ترجمة وجيه أسعد، دمشق: وزارة الثقافة ٢٠٠٠ صفحة ٢٣١١.

٢- المادية التاريخية، دراسة في نظرية المجتمع الماركسية، تاليف كيلله، كونالسوف ترجمة الياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ص ٩-١٠.

٣- الإطار العام لرصد ودراسة الظواهر والمشكلات الاجتماعية، مجلس وزراء العمل المكتب التنفيذي ص٢٠.

٤- علم الظواهر الاجتماعية المؤلف عنصر العياشي. دمشق، دار طلاس ص٢، ١٩٩٠. ص١٧٣.

٥- علم الاجتماع العام والبلدان النامية تأليف د. محمد أحمد الزعبي، مطبعة خالد بن الوليد، دمشق.

٦- المعجم الموسوعي في علم النفس، تاليف نوربير سيلامي، ترجمة وجيه أسعد، دمشق وزارة الثقافة الجزء الخامس ٢٠٠٠.

٧- الصحة النفسية- نعيم الرفاعي، مطبعة خالد بن الوليد منشورات جامعة دمشق.

٨- التربية في الوطن العربي تأليف د. عيسى علي، د. نزيه الجندي، منشورات جامعة دمشق ١٩٩٨.

٩- البحث العلمي في العلوم النفسية والاجتماعية تأليف د. ليلى داود، مطبعة طربين ١٩٨٩.

١٠- التلفزيون، البرمجة، المشاهد، د. نصر الدين العياضي، دمشق وزارة الثقافة ص٦.

١١- التعليم والقيم المعاصرة، فرناندو سبابيتر- ترجمة جمال سليمان، خوان خمينث دمشق وزارة الثقافة.

آفاق المعرفة

266

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي ❖

أفكار علمية

التلوّث البيئي من معطيات المعاصرة

لمّا تزل مشكلة تلوّث البيئة من المشكلات المستعصية التي تعانيها البشرية في العصر الراهن، فهي تهدّد كل الكائنات الحيّة والنباتات، وقد فرضت نفسها كعائد سلبي للتقدّم التقني الحضاري للإنسان، كما يراها الباحث العربي الأردني محمد عودة جمعة (1)، بدليل أن كل يوم يمرّ به الإنسان المعاصر يجد أن آلاف المداخن والمصانع والعوادم ومحطات توليد الطاقة الكهربائية، تلقي بآلاف الأطنان من الغازات والغبار والمخلفات والنفايات التي تلوّث

(❖) عبد الرحمن الحلبي: باحث من سورية، مدير ندوة كاتب وموقف.

الماء والهواء والتربة، عن طريق إفسادها للخواص الطبيعيّة والكيميائية لعناصر البيئة،وقد تزايد الاهتمام الدولي بالقضايا البيئية، خصوصاً بعد أن أعلنت منظمة الصحة العالمية أن 90% من الأمراض الخبيثة ترجع إلى عوامل بيئية نتيجة لنشاطات الإنسان.

وتعدّ مادة «الدايوكسين» من الملوّثات العضوية الضارة جداً بالصحة والبيئة، حيث تدخل في نطاق ما هو معروف لدى علماء البيئة باسم «مجموعة الاثني عشر مكوّناً الأشد ضرراً على البيئة». وذلك لأنها مادة شديدة السميّة، ويمكن تصوّر مدى السميّة الفائقة لمادّة «الدايوكسين» إذا علمنا أن الجرعة المميتة منها تقل عن نصف (ميكرو غرام) لكل /1كيلو غرام/ من وزن الجسم البشري، وهو ما يعادل جزءاً واحداً من مليوني جزء من الغرام. ويكفي الليتر الواحد منها لإبادة مليون شخص في الحال، وإصابة مليون آخر بالأمراض والعاهات.

تضم عائلة «الدايوكسين» حوالي /419/ مركباً كيميائياً. إلا أن تجارب العلماء أثبتت أن /30/ مركباً منها، فقط، له تأثير ضار وسام بنسب متفاوتة، وأن أكثرها سميّة هو الدايوكسين المعروف علميّاً باسم: (-Tetra-Chorodibenzo para-Dioxin) وهو الذي يشار إليه اختصاراً بـ (TCDD)، وتنتج مادة الدايوكسين من احتراق المواد الكيميائية التي تحتوي على مادة الكلور مع المواد الكاربوهيدراتية بصورة غير مقصودة، وكمنتج ثانوي للعمليات الكيميائية، حيث تتفاعل المواد الكيميائية التي تحتوي على عنصري الكلور والأوكسجين، يتكوّن الدايوكسين عند ارتفاع درجة الحرارة وينتشر في طبقات الجو، وعندما تهطل الأمطار تتشبّع به البحار والأنهار والتربة الزراعيّة، وينتقل إلى الأسماك والنباتات والحيوان واللحوم والألبان والبيض، ومنها إلى الإنسان، ويتراكم في النسيج الدهني لما له من خاصيّة التراكم الحيوي، كذلك يمكن أن ينتج الدايوكسين من مصادر طبيعيّة مثل البراكين وحرائق الغابات، ومن أمثلة الصناعات التي ينتج الدايوكسين كمخلف منها صناعة الورق وعملية تبييض لبّ الورق، وصناعة المبيدات الحشرية. ومن أخطر المصادر التي تسبب تلوّث البيئة بالدايوكسين- حسب الباحث- محارق النفايات الصلبة التي لا تحرق حرقاً كاملاً، مثل العبوات البلاستيكية (PVC)، ويشكل حرق النفايات الصلبة 95% من الدايوكسين الموجود في الجو.

ومن ناحية أخرى، فإن تخزين مخلّفات الزيوت المعدنية التي تحتوي على نسبة مرتفعة من الدايوكسين يتيح الفرصة لانفراد الدايوكسين في البيئة المحيطة

وتلوّث الأغذية والأعلاف، وتوجد نسبة مرتفعة من الدايوكسين تصل إلى 97% في اللحوم والبيض ومنتجات الألبان، ويرجع ذلك إلى تلوّث العلف المستخدم في تربية الدواجن والأبقار، وهو ما حدث بالفعل في بلجيكا عندما تلوّث الدجاج والبيض بالدايوكسين نتيجة لتلوّث العلف الحيواني، وقد تبيّن في عام 1976 أن مادّة TCDD موجودة بنسبة قليلة في الجو المحيط بأحد المصانع في إيطاليا نتيجة حريق هائل في هذا المصنع.

وتكمن خطورة تلوّث البيئة بالدايوكسين أو دخول مثل هذه المواد الضارّة إلى الجسم في أنها تبقى لأوقات طويلة جداً وذلك نظراً للثبات الكيماوي والشديد لهذه المركبات، فعلى سبيل المثال، نجد أن نصف العمر اللازم لتحللها في جسم الإنسان يقدر بحوالي /7/ سنوات، كما أنها تتراكم في التربة الزراعية دون أن تتحلّل أو تتغيّر، وقد تمتدّ عمر النصف لهذه المادة إلى عشرات السنين كي تبدأ كذلك في الاضمحلال، ولهذا السبب فإن تلوّث التربة الزراعية قد يمتدّ آثاره إلى سنين طويلة.

ولا يذوب الدايوكسين في الماء، وإنّما يذوب في دهون وشحوم الحيوانات التي لا تستطيع التخلّص منه بسهولة مما يؤدّي إلى تراكمه ليصل تركيزاً عالياً يزيد على تركيزه في الجو المحيط به مرّات عدّة، ففي الأسماك الملوّثة، مثلاً، نجد أن نسبة الدايوكسين تصل حوالي مئة ألف مرة نسبة وجودها في الوسط المحيط بها (الماء)، وهناك بعض الأفراد يمكن أن يتعرّضوا، كما يخبرنا الباحث، إلى جرعات مرتفعة من الدايوكسين نظراً لطبيعة عملهم أو طعامهم، فنجد أن مستهلكي الأسماك في كثير من المناطق في العالم يتعرّضون لمخاطر الدايوكسين، وخاصّة مناطق صيد الأسماك الملوّثة، وكذلك العاملين في صناعة الورق أو في المحارق الصناعية، أو في أماكن التخلّص من المخلّفات. ويمكن القول بوجه عام، وفقاً لتقدير الباحث، أن حوالي (90%) من التلوّث بالدايوكسين، أو تعرّض الأفراد إلى مخاطره يتم من خلال تناول المواد الغذائية الملوّثة بهذه المادّة.

وعادة لا يجد الرجال طريقة للتخلّص من مادة الدايوكسين سوى أن يترك للجسم التخلّص البطيء منها حسب نصف العمر الكيميائي له، أمّا النّساء، فإنّ هناك طريقتين يتمّ من خلالهما طرح مادّة الدايوكسين، فعند النّساء الحوامل يعبر الدايوكسين المشيمة ليذهب إلى الجنين النّامي في بطن الأم، وعند النّساء المرضعات تخرج هذه المادّة مع دهون لبن الأم المرضع لتؤثّر في الرضيع.

ويخبرنا الباحث أن القوّات الأمريكيّة

قامت خلال الحرب الفيتنامية برش الأحراش والغابات الكثيفة، التي كانت قوّات الثوّار الفيتناميين تلجأ إليها، بعوامل مضادّة للنباتات والأعشاب التي تحتوي على الدايوكسين؛ وهذه العوامل المضادّة تصيب الأشجار والحقول الخضراء والأعشاب بالجفاف والاضمحلال، ومنها ما يسبّب تعرية الأشجار من أوراقها. وقد ظهر فيما بعد زيادة حالات الإصابة بسرطان الكبد بين السكّان الذين كانوا يقطنون المناطق التي تعرّضت لمبيدات الأعشاب، كذلك ظهرت عيوب في عمليات الولادة مع كثرة حالات الإجهاض المستمرّة، وتتمثّل هذه العيوب في إنجاب أطفال مشوّهين، وقد أطلق على أولئك الأطفال اصطلاح «أطفال فوكوموليا».

وفي حال التعرّض لأوقات قصيرة وجرعات مرتفعة من الدايوكسين يتعرّض الإنسان إلى الإصابة بمرض «حبّ الكلور» الذي ينجم عنه ظهور الخراجات والنتوءات والتقرّحات الجلديّة التي تشبه مرض «حب الشباب» إلا أن «حب الكلور» يشكل حالة تعم الجسم وتكون مستديمة، وقد تمتد لسنوات عدّة.

تمّ التعرّف على هذا المرض، للمرة الأولى، سنة /1897/ وقد لوحظ انتشاره سنة /1930/ بين عمّال رش المبيدات، العمال الذين يعملون في صناعة المركبات الأروماتية متعدّدة الكلور، وقد تأكّدت علاقة هذا المرض بمادّة الدايوكسين في العام /1960/.

أما عند التعرّض لجرعات مرتفعة من هذه المادة ولأوقات طويلة، فإن ذلك يؤدّي إلى الإصابة بأمراض، أمثال:

1- السرطان: حيث ثبت أن تعرّض حيوانات التجارب إلى جرعات من هذه المادّة بصفة دائمة يؤدّي إلى أنواع متعدّدة من السرطان.

2- السكري: حيث لوحظ ازدياد حالات الإصابة بمرض السكري عند الأشخاص الذين يتعرّضون لمادة الدايوكسين.

3- التخلّف العقلي: أثبتت التجارب على الحيوانات بأن التعرّض للدايوكسين يؤدّي إلى تغيير السلوك الفردي وعدم القدرة على التعلّم، مما يدلّ على أن هذه المادّة تؤثّر على الجهاز العصبي المركزي.

4- نقص المناعة: فثمّة دراسات عدّة تشير إلى أن التعرّض لهذه المادّة يؤثّر على نسبة كريات الدم البيضاء المسؤولة عن جهاز المناعة في الجسم، حيث ازدادت الإصابة بالأمراض الوبائيّة من أمراض الفيروسات والبكتريا لدى الأشخاص المعرضين لمادة الدايوكسين، وذلك بسبب انخفاض المناعة لديهم، وكذلك انخفضت استجابتهم للعلاج.

5- نقص الهرمونات الجنسيّة: فقد أثبتت الدّراسات أيضاً أن الدايوكسين يؤثّر بشكل واضح في الهرمونات الجنسيّة لدى الرّجال والنّساء، حيث أنّ التعرّض لهذه المادة يؤدّي إلى انخفاض كبير، يقدّر بنسبة 50% في كمية الحيوانات المنويّة المنتجة عند الرّجل، وقد يؤدّي إلى ظهور الخصائص الأنثويّة في الرّجال، أمّا عند النّساء فهناك زيادة ملحوظة في حالات التهابات الرّحم المؤلمة، وكذلك زيادة نسبة نمو الخلايا خارج الرّحم.

وتوضح التقارير الصادرة عن منظّمة الصّحة العالميّة أنّ درجة المخاطر الصحيّة لهذه المادّة (الدايوكسين) يجب أن تقدّر لكل حالة بمفردها، مع الأخذ في الحسبان مقدار الجرعة ومدّة التعرّض للدايوكسين، والمستوى المقبول الآن للتعرّض لمخاطر هذه المادّة في الدّول الصناعيّة هو في حدود 3-1 بيكوغرام/ كيلوغرام واحد من وزن الجسم. كذلك يجب الحصول على المعلومات الدقيقة عن مستوى الدايوكسين في الأغذية والمدّة الزمنية للتعرض لهذه المادّة، فلا بد من توافر مثل هذه المعلومات بدقّة لتقييم المخاطر الفعليّة الناجمة عن هذه المادّة.

هذا ويجب الكشف على الأشخاص المعرضين لمخاطر الدايوكسين من خلال تحديد مدى التلوّث في عينات الدم في حليب الأمهات، مع متابعة أي ظواهر مرضيّة أخرى قد تظهر على أولئك الأشخاص. ويتم تحليل العينات الملوثة بالدايوكسين بواسطة أجهزة علميّة بالغة التعقيد وباهظة التكاليف، لكن الإنسان يظل الأثمن والأسمى.

ولحماية الإنسان من مخاطر هذه المادّة يتوجب عليه استهلاك وجبات غذائيّة متزنة، تحتوي كميات كافية من الخضروات والبقوليات، كما أن التخلّص من الدهون الكائنة في اللحوم والألبان ومشتقاتها، مع معاملة الأغذية حرارياً بشكل سليم، يمكن أن يقلّل من مخاطر التلوّث بهذه المادّة، ويمنع تراكمها في أنسجة الجسم. ومن المهم منع استعمال المواد العضوية التي تحتوي على مادة الكلور بغية وقف مصادر إنتاج الدايوكسين، وكذلك عدم التخلّص من النفايات الصلبة بطريقة الحرق المكشوف، خاصّة قرب التجمعات السكانية.

◆◆◆

أفكار فنيّة

الفنون الشعبيّة إرث حضاريّ

يعيش في جنوبي الصعيد المصري عشرات من عازفي الرباب والمزامير والأراغيل والصفافير وأنواع الطبول والدفوف والنبادير والمزاهر وإيقاعات

النحاس، وكذا عشرات المغنين وشعراء السيرة والمداحين والقوالين والحكائين وأصحاب الحكمة، وعدد آخر من فناني رسم الجدران وتلوين البيوت والسفن والقوارب وتزيينها في كل مناسبة وعيد، فلم تزل هنالك، كما يخبرنا الباحث العربي المصري مهدي الحسيني، بقايا من صور قديمة حميمة لمواكب الأعراس والحجيج ومفارقة الحياة (2) وكذا البنائين من بناة القبوة والقوس والأساس والصلبة والكتف، هؤلاء الذين تبنى الفنان الكبير، المهندس (حسن فتحي) تراثهم الثقافي الفذ، وتقنياتهم المعمارية البسيطة المعجزة على يد نظائرهم في «القرنة» و «أدفو»، فبنى بأيديهم نماذج في كل بيئة عربية مصرية ومناخ. حتى إنه مضى بهم، كما يشير الباحث، ليبني قرية عربية مصرية في المكسيك. ثم هناك النساء المغنيات صانعات الأفراح والثياب المطرزة وأغطية الرأس لكل مناسبة: «المناديل، والطُرَح والعُصَب والقرط والحرز والقمط» وملاءات السترة والحشمة (البردة، والبردة المزبّرة) التي صاغ منها الفنان العربي المصري الشهير (محمود مختار) تمثاله الأخلد «الخماسين» حيث بثّ فيه روح البيئة العربية المصرية: حركة وسكوناً، حيويّة وبقاء، تحدّياً وثباتاً، قوة وجمالاً، غموضاً وخفاءً. وكثف فيه روح (إيزيس) الباقية أبداً.

هذا وعلى الرغم من قسوة المتغيّرات وعسفها، فإن كثيرات من النساء لا يزلن محتفظات بألوان الأغاني والمراثي والحواديت والأمثال والحكايات والذكريات الحميمة والخرافات الرائعة المدهشة المثيرة. لا يزلن محتفظات بصلابة شجرة السنط وامتناعها، وحُسن شجرة التوت قوّة ورقة وحلاوة، وكشجرة الجميز وظلالها وعطائها وأمومتها. هن الـ «جازية» عمود للساقية وعماد للدار. وهنّ: نعيمة وبهيّة ورحمة، وناعسة الأجفان.

وإذا ما نظرنا إلى المساحة التي تصل إلى حوالي 80 كم طولاً من جرجا شمالاً إلى أبي تشت جنوباً، وإلى حوالي 45 كم عرضاً على جانبي النيل، فإنها - لحسن الحظ - لم تزل تضم في جنباتها كثيراً باقياً من الطابع القومي العربي المصري التقليدي للحياة على شاطئ النيل العظيم كما كانت صورتها في الأربعينات، هذا رغم دخول المزيد من وسائل التعليم والاتصال الحديثة. وكذا ظهور بعض الملامح «التحديثية المخلّة» على رأي الباحث، التي تتّسم بها الحياة المعاصرة، من أبنية إسمنتية فوق الأراضي الزراعية، وغياب الفيضان، وري الحياض، وردم الترع والمصارف وغير ذلك، فإنه لم يزل في تكوينها السكاني مزارعون وبدو وأشراف وهوارة، وأقباط وغجر.. وأغلبهم - إذا لم

يكونوا من الملاك المتـوسطين أو الأثرياء- يعمل بالزراعة والرعي والتجارة والحرف والأعمال اليدوية الأخرى، كما أن بعضهم يعمل بالحكومة، ابتداءً من أصغر وظيفة (ساع أو خفير) وصولاً إلى رئاسة مدينة أو عضوية البرلمان، فضلاً عن نخبة من المهنيين كالمهندسين والأطباء والمحامين.

هذه صورة تقريبية للخريطة الديموغرافية التي رسمها الباحث لمنطقة يصفها بالمهمة تقع بين «سوهاج» و«قِنا» وهي التي يصفها أيضاً بأنها «فاحشة الثراء» بعناصر الأنثروبولوجية الثقافية، ثم الفولكلورية، كذا العناصر الآثارية والتاريخية التي لا يخفى تأثيرها على الثقافة والفن والناس، حيث كانت في العصور الخالية مقراً لعاصمتين فرعونيتين باكرتين هما: «الطينة» أي قرية البلاص، و«أبيدوس» أي قرية العرابة المدفونة. وعلى ذلك فإن الباحث يرى أن تلك كلها أمور تتطلب مزيداً من المعرفة الميدانية الدقيقة والمحددة والمبنية على القياس والإحصاء، تمهيداً ضرورياً لجمع التراث الثقافي والشعبي، مع التركيز على المأثور منه، بفضل عمليات منظمة وعلمية من الحصر والتصنيف والبحث والاستقراء.

ثم يقترح الباحث إنشاء «بيت للإبداع الشعبي» في كل منطقة يكون مقراً وموئلاً وملتقى للفنانين الشعبيين في منطقتهم هذه أو تلك يزاولون في هذا البيت تدريباتهم وأنشطتهم، فيكون «بيت الإبداع الشعبي» ميداناً لعروضهم، ومعرضاً دائماً لإنتاجهم الحرفي، ثم يصير مكاناً أثيراً لجلساتهم الحميمة، حيث يلتقون بعشاق فنونهم وحرفهم، ويتداولون مع الباحثين المتخصصين والزوار والسائحين في معطيات هذه الفنون؛ فيغدو البيت بمثابة متحف فولكلوري في إطار بناء خاص يؤثث بمنهج المهندس الفنان حسن فتحي المعماري البيئي الأشهر «حوش أو رحبة أو فسحة للسامر والعروض الفنية، قاعات متنوعة لعمل الفنانين، ورش للحرف البيئية والفنون التطبيقية، ومضيفة مجهزة، ومقهى شعبي صغير... إلخ، وأن يشرف على إدارته اثنان فقط: فنان باحث متخصص، يساعده موظف مالي وإداري، بالإضافة إلى اثنين من الحراس وساع، على أن يتبع هذا البيت الإدارة المركزية في العاصمة؛ باعتبار أن البيت بجغرافيته تلك يتبع الثقافة الشعبية والفولكلور، وباعتبار أن البشر الذين يقيمون فوق هذه المساحة من الأرض هم وحدهم الذين يشكلون وحدته.

على هذا النحو يرى الباحث أن تكون البداية «ميدانية»، أي من الحقل والدكان والورشة والسوق والدار والمصطبة والسامر والفرح و المولد ومواكب الحج والعرس

والعـزاء... حـيث يتـوفـر، في مـثل هذه البـيـوت، للإخـبـاري والجـامـع والمصنف والباحث ، فرصة التعامل مع «مادة طازجة» يأخذها من مصدرها مباشرة، فيضمها ويصنّفها ويفحصها ويمحصها وينظر إليها على ضوء بيئتها ومبدعها الشعبي فيعود بها إلى أصولها. وبهذا تغدو العملية أسهل وأعـمق، ويمكن إنجازها على نحـو كـمي وكيفي في مدى زمني قصير نسبياً.

وعبر الجغرافية المصرية يرى الباحث أن بيوت الإبداع الشـعـبي يمكن أن تنطلق بواسطة عشـاق الثقـافـة الوطنية والإبداع الفلكلوري المصري إلى أماكن استراتيجية متميّزة ديموغرافياً وفولكلورياً، على أن يتم اختيارها وتحديدها بعناية وتدقيق، وعلى ضوء تقييم عميق لتجارب رائدة في هذا المجال.

ويرى بالإمكان تنفـيـذها في جنوب مصر، على مدى /500/ كم من وادي حلفا حتى شمال إدفو طولاً، ومن هضاب الشرق عبر النيل إلى درب الأربعين، وذلك باختيار مكان وسط بين بلاد هذه المنطقـة شـديدة التنوع عرقيّاً وسكانيّاً رغم ضآلة التعداد. ويقترح الباحث أن يكون البيت بالقرب من أبي سنبل، ويأخـذ اسم: «بيت الجنوب للإبداع الشـعـبي»، وفي مكان آخـر يمكن إقامة بيت ثالث يعبّر عن الثقافة الشعبية في إسنا والأقصر.. وحتى القوصية والبلاد التي تكتنفها وتحوطها، ومن قوص إلى نجع حمادي عبر (قفط وقنا) منطقة رابعة.. وهكذا، حسب الباحث، يمكن ترقيم مصر في مناطق شبه متميزة على ضوء التكوين السكاني والتـقـارب الجـغـرافي وطبيـعـة النشاط الاقتصادي والاجتماعي، والتشابه التـقـريبي في الثـقـافـة والفنون «بحـيث نستطيع حصر الجماعات الشعبية بثقافتها وفنونها، ولهجاتها، ولكناتها، ورصد تاريخها ووقـائعـهـا المهـمـة ومـدى تأثيـرها بآثارها وتراثها وتفاعلها معه».

في هذه البيوت- يكرر الباحث- يلتقي الفنانون الشعـبـيـون مع المثقفين الوطنيين المعنيين بثقافة المكان وتاريخه، بيئة وبشراً وعـمـلاً وانتـاجـاً؛ ثم مع البـاحـثين الفولكلوريين ومع منقبي الآثار والمهـتـمين بالتـاريخ القـومي، وكـذا باحـثي التـاريخ الطبيعي ومحبي الطبيعة وأنصار البيئة، ورواد العمل الاجتـمـاعي في الجـمـعـيـات الأهليـة، وأسـاتذة الجـامـعـات الإقليـمـيـة والمركزية.

ولأن وقـائع التـاريخ في منطقـة المشـرق العربي القديم وفي مصر كانت دائماً مهمّة، وكانت دائماً كبيرة، وكانت محوريّة ومؤثّرة- بالنسبـة لمصـر- ليس في تاريخ المصـريين فحسب، وليس في تاريخ المنطقة المحيطة فـقط، بل في تاريخ البـشـرية كلهـا، لهـذا يتـوجب على المتـردد على «بيت الإبداع

الشعبي في منطقة ثقافية ما، أن يركز على النقاط التالية:

1- دراسة شخصية المكان.

2- خصوصية التكوين السكاني ونوعياته وتفاصيله.

3- تاريخ المكان والسكان، أي تاريخ التفاعل بينهما.

4- طبيعة هذا التفاعل البشري مع المكان وآلياته.

5- النتاج الحضاري الناجم عن التفاعل الإنساني العميق والطويل مع البيئة، أي مبررات العراقة.

6- استنتاج القانون النسبي لهذا التفاعل الذي يخلق السمات المادية والمعنوية المميزة للتراث، مع رصد وتوصيف لهذه السمات.

7- التركيز على الإبداع الشعبي ورصده وتوصيفه وبيان ملامحه ووظيفته العضوية في عملية بقاء المجتمع ومنافعه المستمرة والعارضة.

8- استنتاج القانون الشامل للثقافة الشعبية في منطقتها. مع أن حقول البحث من الناحية الفولكلورية تشتمل على:

1- ثقافة أدبية، شفاهية، وتأخذ صوراً عدة: السيرة، الموال القصصي، الموال الذاتي، القصيدة، نصوص غنائية، الأمثال، الأهازيج، الألغاز والأحاجي، الروح والهجاء.

أما الكتابيّة فهي ألف ليلة وليلة، وبعض المدوّنات المنقولة عن مخطوطات قديمة.

2- ثقافة حركية: أداء حركي، رقص، طقوس، مواكب، ألعاب شعبية، الطابع العصبي العضلي والإيقاعي للحركة الإنسانية في الحياة اليومية للشعب.

3- ثقافة موسيقية، قوالب موسيقيّة، أساليب في العزف والأداء الموسيقي والغناء الشعبي.

4- ثقافة مادية: عمارة قديمة أو بيئية في علاقتها مع العمارة الأثريّة، أثاث، أشغال يدوية، فنون تطبيقيّة وحرف بيئيّة، أدوات عمل وآلات، أدوات طعام، أدوات قتال، أدوات متعلقة بالموتى، صناعة آلات موسيقية، لعب، رسم، دمى، نقش، زخرفة، نحت، خط، تلوين، فنون وأدوات بناء، أزياء، زينة، تجميل، نسيج شعبي وصناعة ملابس، إكسسوارات تستخدم في المناسبات، صناعة سجاد أواني طعام وماء.

5- فنون شبه مسرحية: خيال الظل، الأراجوز، السيرك الجائل، الفرق المسرحية الجوالة من مقلدين ومهرجين ومحبظين ومشخصاتية وأكروبات وبهلوانات، ألعاب القوة والخطر، ألعاب المهارة والإعجاز، ألعاب خداع البصر (السحر)، الغناء الفكاهي الساخر الهزلي والتمثيلي وفن التقليد...

6- عادات وتقاليد ومواسم وطقوس: كلها مبنية على عقائد تعتقدها الجماعات الشعبية، وهي تتعلّق بدورة الحياة والموت، والخصوبة، وأسرار الكون والفلك، وكل ما يتعلق بالميتافيزيقا من زاوية الفولكلور والثقافة الشعبية.

طبعاً تتم دراسة هذه العناصر ككل موحد، وذلك على ضوء الخلفيات التاريخية والحضارية والآثارية وأوضاع الجماعة الشعبية وفقاً لتطوّرها ومسيرتها ، حيث لا يمكن فهم أي ظاهرة ثقافية شعبية/ فولكلورية، بمعزل عن الظروف المنتجة لها والمحيطة بها. وهكذا يمكن وضع الأيدي على خريطة مبدئية، من خلال حالة من النبض والحيوية والاستمرار، للثقافة الشعبية والفولكلور في كل مكان من الوطن العربي.

حقّاً إن هذا الذي يقدّمه الباحث بغية حفظ الموروث الشعبي هام للغاية فيما نرى، وإنه ليوجب علينا - عربيّاً- الإلحاح على القيام به، حفظاً لهذه الكنوز من الاندثار، أو التغيّب فالنسيان على الأقل، لا سيما أن معاول العولمة وجرافاتها تسعى جاهدة إلى تدمير الشخصية المتميّزة للشعوب، والشعب العربي منها بخاصة. بدليل أن العصابات اليهودانية في فلسطين سرقت، وتسرق، كل ما أتيح لها من تراثنا، شعبيّاً وقوميّاً وادعته لها، بما في ذلك قرص الفلافل والأزياء الشعبية الفلسطينية؛ بل إنها تمدّدت إلى الأغنية الشعبية التراثية؛ وما لم تستطع سرقته حاولت طمسه بغية استئصاله من الذاكرة الشعبية.

لهذا أجد أن الدعوة أعلاه إلى إقامة ما سماه الباحث «بيوت الإبداع الشعبي» في كل من أقطار الوطن العربي دعوة وطنية، وهي أيضاً دعوة قومية وحضارية.

❖❖❖

دراسة

توظيف التراث الشعبي في القصيدة العربيّة المعاصرة

بدأ الاهتمام باستخدام التراث الشعبي منذ مرحلة مبكرة من بداية القرن العشرين على أيدي رواد مدرسة «الديوان» ثم مدرسة «أبوللو». أما توظيف هذا التراث فلم يبدأ إلا منذ بداية النصف الثاني من القرن ذاته على أيدي شعراء مدرسة الشعر الجديد من أمثال صلاح عبد الصبور، والسيّاب ونازك الملائكة وعبد الوهاب البياتي وسواهم. وقد نبعت الحاجة إلى توظيف التراث الشعبي في القصيدة العربية المعاصرة من قدرته على إيصال تلك القصيدة إلى المتلقي. وبالرغم من أن استخدام هذا التراث في القصيدة يمنحها،

كما ترى الباحثة العربية السعودية أشجان محمد الهندي، طابعاً محلياً إقليمياً خالصاً يصعب أن تتخطى معه حدود الإقليم الواحد (3)؛ إلا أنه ينطوي، في الوقت ذاته، على إنسانيته العامة؛ بمعنى أنه يتحد مع تراث الشعوب الأخرى في الكثير من المضامين الفكرية ودلالاتها الاجتماعية، بغض النظر عن اختلافه مع تراث تلك الشعوب في الحدود الجزئية الهامشية التي يمثّلها تلوّن ذلك التراث بصبغة محليّة تميّزه عن تراث الشعوب الأخرى.

مواد التراث الشعبي كما فهمه ومارسه الشاعر العربي المعاصر في قصيدته تتجلّى في الأساطير والحكايات الشعبية، والأمثال، والأغاني، والسير، والملاحم، بالإضافة إلى العادات الشعبية، والتقاليد المحلية، والألفاظ الدارجة، والعبارات الدارجة، مثل عبارة: كان يا ما كان، افتح يا سمسم. ويذكر إحسان عباس أن قصيدة «فكّر معي ملوال» للشاعر العربي السوداني (صلاح أحمد إبراهيم) من ديوانه «غضبة الهبباي» تعدّ مثالاً على توظيف العادات الشعبية والتقاليد المحلية، حيث تشير القصيدة إلى بعض العادات الشعبية السودانية التي تتعلق بألوان القَسَم، من مثل: «لَحْسُ سنَّة القلم، ولَعْق التراب، وضرب الفخذ، والحلف بالقبور وبالقرآن». يقول السوداني صلاح أحمد إبراهيم:

«ملْوال ها أنا ألْحَسُ سنَّةَ القلم
العَقُ ذرّةَ التراب
اضرب فخذي بيدي، اقسِمُ بالقبور، بالكتاب».

ويُعد استخدام الحكايات الشعبية، متجلّية في «ألف ليلة وليلة» من أهم المصادر التراثية الشعبية التي اعتمد عليها الشاعر العربي المعاصر، وتأتي شخصية «السندباد» في المرتبة الأولى من حيث الاستخدام، ويرجع السبب في ذلك إلى أن هذه الشخصية قد راقت للشاعر المعاصر بما فيها من تطلّع وقلق ورفض وتمرد على الواقع؛ وفي هذا ما يوافقه، ويتمازج مع تحفّزه في الرغبة على الكشف، واستكناه الوجود، وتوقه الدائم إلى تغيير الواقع وتجاوز الممكن والمتاح إلى ما يجب أن يكون؛ فيضرب بتجربته الشعرية، برؤاه الفنية في أكباد الحقيقة والمجهول.

تلي شخصيّة السندباد مرتبة من حيث الاستخدام شخصيتا (شهريار) و(شهرزاد). ثم علاء الدين صاحب المصباح السّحري.. ويلي حكايات «ألف ليلة وليلة» مرتبة من حيث الاستخدام السّيَر الشعبية أمثال سيرة بني هلال، وسيرة سيف بن ذي يزن وسيرة عنترة، ثم كتاب «كليلة ودمنة» رغم أنّ هذا الكتاب يعد من آيات البيان العربي،

فقد استخدم الشعراء المعاصرون في قصائدهم شخصيتين من كليلة ودمنة هما: الفيلسوف بيدبا، مؤلف الكتاب، والملك دَبْشليم الذي ألّف من أجله ذلك الكتاب.

تتحقق الفائدة من توظيف التراث الشعبي حينما يصبح ذلك التراث جزءاً لا ينفصل من صميم التجربة الشعرية، لا مجرّد واجهة أو حلية خارجية تُعلّق بدبوس في القصيدة، حسب تعبير أحد النقاد الذين اقتبسته الباحثة، وحسب تعبير الشاعر العربي المصري صلاح عبد الصبور أيضاً. ومن ثم فإن نجاح توظيف العنصر الشعبي في القصيدة مرهون بمدى فهم الشاعر لأبعاد ومكوّنات وحدود ذلك العنصر، بالإضافة إلى فهمه لوظيفة ذلك العنصر التراثي لدى الثقافة التي ينتمي إليها، إلى جانب أنه مرهون أيضاً بمدى حرص الشاعر على توظيفه ضمن سياقه الذي يصلح له. كما يتفاوت ذلك النجاح بتفاوت محصّلة الشاعر الثقافية وانتمائه الفكري، وبيئته الاجتماعية التي يعيش فيها، بالإضافة إلى مدى قربه أو بعده من نبض الشعب ووجدانه، وفقاً للباحثين أحمد علي مرسي وحلمي بدير.

ويبتعث الشاعر المعاصر التراث الشعبي في قصيدته بوسائل متعدّدة، فيها أن يفسّر الشاعر العنصر الشعبي في ضوء قضاياه وموقفه الذي أراد التعبير عنه من خلال القصيدة، أو أن يعمد إلى تقديمه على نحو يبرز معه مضمون ذلك العنصر الذي يصلح لكل زمان ومكان، أو أن يجرّده من علاقاته الزمانية والمكانية من أجل أن يتناسب مع البناء الفني للقصيدة وينسجم مع المضمون الذي يريد الشاعر التعبير عنه. وبذلك يستحيل ذلك العنصر من كونه شخصية أو حدثاً أو غيره إلى رمز أو فكرة تدخل في نسيج القصيدة، ويبني عليها الشاعر موقفه ورؤيته الخاصّة؟ فالشاعر حينما يضمّن قصيدته مقاطع أو أعلاماً أو عناوين مقتبسة من بعض موضوعات التراث الشعبي بحيث يسقطها على المعنى الذي يريده في قصيدته، حسب تعبير أحمد بسام ساعي، فإنما يسعى بذلك إلى استغلال أبعاد تلك العناصر الشعبية ودلالتها القديمة مضيفاً إليها من واقعه الشعوري أبعاداً جديدة. ويعد الشاعر صلاح عبد الصبور واحداً من الشعراء المعاصرين الذين اهتموا بتوظيف التراث الشعبي في قصائدهم، ويتضح ذلك من دواوينه: الناس في بلادي، تأملات في زمن جريح، شجرة الليل، الإبحار في الذاكرة. هذا بالإضافة إلى توظيفه عناصر شعبية مستقاة من التراث المصري على وجه التحديد، ويتجلّى ذلك في التكوينات المضمونية لبعض قصائد تلك المجموعات الشعرية، وفي بعض العبارات المستخدمة فيها والتي تشي بمدى تأثر الشاعر بالتراث الشعبي.

ومن أنماط التوظيف عند الشعراء المعاصرين أيضاً، أن يعمد الشاعر إلى جعل توظيف التراث يثري الموقف الدرامي في قصيدته، ويضيف إليها أبعاداً جديدة، بحيث يبتعد مضمونها عن المباشرة والتقريرية، وإتاحة المجال لعدد من تداعيات المعنى التي تنشأ عن المقارنة وانثيال تيار التفكير والشعور نتيجة لربط الحاضر بالماضي. من أمثال ذلك ما فعله الشاعر أمل دنقل في استحضار شخصية (كليب) من سيرة (الزير) والحث على عدم المصالحة، وذلك غداة الإقدام المصري على الصلح مع «إسرائيل» بوصفها خطوة أولى لإحداث الشرخ العربي اللاحق.

أما فيما يتعلّق بتوظيف التراث الشعبي عند الشعراء العرب السعوديين المعاصرين، فإن الباحثة ترى أن هؤلاء الشعراء أفادوا من الموروث الشعبي بعامّة: حكاية، وأسطورة، وألفاظاً، وحرفة وفنوناً ومعتقدات. وتذكر أن مفهوم الحكاية الشعبية يتلخص عندهم في أنها عبارة عن قصة «ينسجها الخيال الشعبي حول حدث مهم، وأن هذه القصة يستمتع الشعب بروايتها والاستماع إليها، إلى درجة أنه يستقبلها جيلاً بعد جيل عن طريق الرواية الشفوية» حسب تعبير نبيلة إبراهيم الذي اقتبسته الباحثة. وإذا كان هذا التعريف قد قصر انتقالها من جيل إلى آخر على الرواية الشفوية فحسب، فثمّة من يتوسع في ذلك فيجعل انتقالها من جيل إلى آخر محصوراً في طريقتين: هما التدوين والكلمة المنطوقة، وهذا هو الرأي الذي تميل إليه الباحثة، وبالتالي تكون الحكاية الشعبية وفقاً لهذا المنظور هي: «الحكاية النثرية المأثورة التي انتقلت من جيل إلى جيل سواء كانت مدوّنة، كأن تظل القصة تروى بواسطة مؤلف نقلاً عن مؤلف آخر، أو اعتمدت على الكلمة المنطوقة تنتقل من شخص إلى آخر، بمعنى أن الحكاية تظل تُسمع وتُروى بإضافات أو بدون إضافات، أو تغييرات يُدخلها الراوي الجديد عليها» وفقاً لرأي فوزي العنتيل ضمن كتابه «عالم الحكاية الشعبية».

اعتمد الشعراء العرب السعوديون كتاب ألف ليلة وليلة مصدراً أساسياً، استقوا منه الحكايات الشعبية التي استخدموها في قصائدهم، وتخبرنا الباحثة أن شخصية السندباد تعد أكثر شخصيات تلك الحكايات استخداماً، تليها شخصيتا شهرزاد وشهريار، ومن أنواع ذلك الاستخدام نوع لم يتجاوز معه الشاعر طور تسجيل التراث إلى توظيفه، وذلك من مثل استخدام العنصر الشعبي في القصيد على سبيل التشبيه، كما في قصيدة الشاعر العربي السعودي غازي القصيبي «العودة

إلى الأماكن القديمة» التي يشبّه فيها الشاعر نفسه بالسندباد السجين، يقول:

آه يا بحرُ أنت في قاع روحي

وإنا فيك سندبادٌ سجينُ

ومثال ذلك أيضاً استخدام الشاعر محمد الفهدالعيسى لاسم كتاب ألف ليلة وليلة على سبيل التشبيه ووضعه بين قوسين، دون أن يكون لذلك الاستخدام أي دور في القصيدة. يقول العيسى متحدثاً عن الليالي التي مرّت عليه هو ومحبوبته في سرعة الطيف التي يشبهها بليالي «ألف ليلة وليلة».

«ألف ليلة،

لم تكن إلا شراعاً

مرّ كالطيف

على شطآن ليل

ومن ذلك أيضاً ما ورد في قصيدة الشاعر السعودي محمد العلي «بحرنا من حجر» التي استخدم فيها الشاعر اسم «السندباد» حين أراد استرجاع الماضي.

وأفضل مما سبق من الناحية الفنية، حسب الباحثة، استخدام القصيبي في قصيدته «رباعيات عاشقة» عدداً من العناصر الشعبية المستوحاة من «ألف ليلة وليلة»، حيث يقول مخاطباً محبوبته:

طُفتِ في بالي فطافتْ قصّةٌ

في خيالي من ليالي شهرزاد

ورأيتُ الأفق يدعوني إلى

موعدٍ عبر بحار السندباد

يا بساط الريح جئناك فطِرْ

قبل أن يدركنا ليلُ السّهاد

ألقنا في نجمةٍ مسحورة؛

ألقِنا بين أساطير الرقاد

وفي هذا ما يشير إلى أن هذا الاستخدام لم يتجاوز- كسابقيه- طور تسجيل التراث. إلا أن القصيبي هنا قد تغيّر، كما رأته الباحثة، رباعية العشق هذه من التراث، وكأنه يرسم بذلك صورة لعشق قديم يخرج من أضلاع كتب ذلك التراث؛ وبالتالي فإن شهرزاد والسندباد وبساط الريح لم يكن لها دور في الأبيات سوى الإشارة إلى قدم ذلك العشق وخياليته في آن واحد. وهذا المعنى هو ما حدا بالقصيبي إلى الإتيان بتلك العناصر الشعبية في قصيدته: فمحبوبته «شهرزاد» وهو «السندباد»، وهما يطيران معاً على بساط الريح»، ويسكنان نجمة مسحورة بين الأساطير!

وقريب من ذلك أيضاً أن يتقمص القصيبي في قصيدته «الرياض» شخصية السندباد ، مشبّهاً رحلته في هذه الحياة وما لاقاه على مرافئها من صعاب برحلة

السندباد الذي يجوب الأهوال. إلا أن القصيبي- حسب الباحثة- سندباد لا يعود بالمال والكنوز، ولكنه يرجع لمحبوبته بالحب. وهو أيضاً في قصيدة أخرى من قصائده سندباد يتغرب ويطوّف عبر القفار، ولكنه لا يعود هذه المرة بالمال، ولا بالحب، ولكنه يعود بالشجون وبالحمّى لأنه سندباد أحمق.

أما محمد فهد العيسى فإنه لا يعود من رحلة حبه إلا بالأوهام وبحفنة «صيفية الغيوم في حكايا شهرزاد» التي يشرق عليها الصباح مظهراً خلوّها من الواقع. وهذا هو المعنى الذي أراد العيسى إيصاله إلى المتلقي، كما رأته الباحثة، عن طريق استخدامه للعنصر الشعبي «شهرزاد» بمعنى أنه قد استخدم هذا العنصر الشعبي في قصيدته بغرض إسقاطه على المعنى الذي أراده.

اجتهد، إذن الشاعر السعودي، كزملائه من شعراء العرب، في توظيفه الحكاية الشعبية إلى جانب توظيفه لقالب تلك الحكاية، بيد أن هذا التوظيف جاء لدى الشاعر السعودي، كما رأيناه، خلافاً للباحثة، على صورة ملصقات «كولاج» فإذا ما أردنا إسقاطه عن جسد القصيدة لما وجدنا أيما تغيّر يذكر، وهذا ما ينطبق حتى على عطاء حسن عبد الله القرشي في هذا الاستخدام، بالمقارنة مع الاستخدام الفني الرفيع الذي كان الشاعر العربي اللبناني خليل حاوي قد قام به وأمثاله من شعراء الحداثة، إلا أنّ الشاعر القرشي أحسن توظيف «طائر الرخ» حتى الاقتراب الفني، أحياناً، من حاوي وأمثاله.

***

نصوص شعرية جديدة

الشبّابَة / حكاية شهيد ما / صُحْبة

في القطر الجزائري الشقيق جيل شعريّ جديد له صَوته الواعد، بل المتميّز؛ إلا أن سوء توزيع المطبوعات بين أقطار الوطن العربي يحول، في كثير من الأحيان، دون الوقوف عند مثل هذه الطموحات الجديدة. ولولا أن هذه الدورية (4) أو تلك تنقل للقارئ العربي بعض الإبداعات الجديدة التي ينتجها إخوة في قطر عربي آخر، لظلّ رهين الصدفة التي وإن كانت أفضل من ألف ميعاد كما يقال، إلا أنّها لا تمكّن الناقد من استخدام إدواته، بسبب عدم إتاحة الفرصة له للاطلاع على معطيات التجربة بصورة شاملة! وهذه نماذج من نصوص شعرية جديدة من الجزائر، نستأذن في نشرها هنا، بغية إطلاع قراء «المعرفة» في مشرق الوطن العربي على جديد إخوتهم في مغربه.

الشبابة/ شعر: عثمان لوصيف

اتملّى جمالات وجهك مغتسلاً
برذاذ التسابيح
تغلبني الحالُ، إغرق في نور عينيكِ
حيث تشفُّ المرايا وتنمو الغصون
انتشي فتنة... انتشي
آه! يا امرأة من أريج السماوات
مَن صبَّ فيك المُدام
وصاغك روحاً إلهية النبراتْ
ومَن مدَّ بيني وبينك خيطاً من النار
معذرةً... آه!
معذرةً إنْ هَتَكْتُ الستارَهْ
ووهَبْتُكِ قلبي محارَهْ
فأنا شاعرٌ ألهمته البروقُ
فالقى على قدميك مزاميرَهُ
وأنا آية تتلظّى
وأنا جَرَسٌ يتشظّى
وأغنيةٌ تتوضأ بالدم والياسمين

من معين الطفولة أنْهَلُ
من وَحي شبّابَةٍ
مَزَجَتْ فَمَكِ بفمي
سكبت دَمَها في دمي
وشَمَتْني بنار النبوغ
وفاضَتْ إلى سدَّة الغيْب مغسولةً
باللُّحونْ
آه! شبابة في لظاها تلقَيْتُ سحرَ الإشارَه
وعلى جُرْحها المُتَفَتّح صلّيْتُ لله
ثم حَمَلْتُ البِشارَهْ
ويقولون زاغَ التقيُّ
يقولونَ جُنَّ الشقيُّ
وما علِموا أنني في سرير النبوّةِ
عانَقْتُ جَوْهَرَةَ الحقِّ!
يا هذه المراةُ اللّدُنّيَة
يا كوكبي في المتاهاتِ
كوني شفيعةَ شبّابتي
والشّعاع الذي تقتضيه خطايَ إلى الله
وَ لْتَــغْــفِـــري شطحــاتي ونوباتِ هذا
الجنونْ

موغلٌ في الطّواسينِ
اسفح بين يَدَيْكِ دَمي وأُصَلّي
أصَلّي لِعَيْنَيْنِ من غزلٍ ومدائح
عينين ألهمتاني صَبِيّاً
وتيمتاني نبيّاً
أُصَلّي لعينين صوفيّتينِ

هما أيتا دهشتي وفنائي
ومعراج هذا الحنينْ

موغلٌ في التلاحين
أرفع نحوك شبّابتي وأغنّي
أغنّي: أنا عندليبٌ... أنا سوسنَهْ
تَنْحَدِرُ منْ عَطَش الأزْمِنَهْ
تستَعيدُ شفافيّةَ الملكوتِ
وسحْرَ البكارَهْ
تَسْتَعيدُ النّدى والنَّضارَهْ
تستعيدُ بَريقَ النجومْ
تستعيدُ الوهيَّةَ العاشقينْ

ونحن نعتقد أن قارئ هذا النص سيحفظ إلى أمد بعيد اسم المواطن العربي الجزائري (عثمان لوصيف) بوصفه شاعراً مبدعاً استطاع أن يصوغ المعطى الصوفي صياغة معاصرة في إطار قصيدة التزمت الوزن الشعري العربي بصيغة «التفعيلة»، مع الإفادة القصوى من جوازاتها كافة، وهذا ما جعل النص يتجاوز، بحريته وانعتاقه، القيود الشعرية التقليدية، وهو ما جعل القافية تمرّ بنا كعابر سبيل، يُلفتُنا إليه لهذا الاعتبار أو ذاك، فنتأمله وفي النفس ما يدعو إلى التعرّف عليه، ومحاورته، واستكناه دواخله!

وإذا كان عثمان لوصيف قد تبنى نصّه هذا على «الشبابة»، وجعل هذه الأداة الموسيقية البدائية الحزينة الحامل الأول لهذا النص، فإن مواطنه العربي الجزائري (أحمد عاشوري) آثر الانطلاق في نصه من البيئة وخصوصيتها، شجراً وطيراً، ليروي لنا بأسطر يسيرة، وكلمات قليلة:

حكاية شهيد ما

كانَ يحبُّ عصافيرَ الغاب
في جبلٍ يُشعلُ بـ «الضرو»
مزهواً بغناء الشحرور
بطيورٍ شادية
تأتي شجرَ الزعرورْ
يهوى درداراً في طرف الدربْ
يهوى نهراً،
أغصان الطرفا،
«الكروشة» الّيَسكنها
عصفور النقبِ
يهوى نوّاراً، وخبيزاً
تُفرحه أزهارُ الصّبير
حجر الماء
حقل يعشوشب بالزهر
كان كما الأطيار
يزركش بالشدو

في مرح يطفح بالزهو
سحرته فتاة/ توقد عيناها بالنار
مرّت من طرف الدرب..
سافَرَ خلف رداءٍ.. مرشوشٍ
بالأقمار
نحو القمم المكسوّة بالعَرْعار
ما عاد ثلاثين ربيعاً
شحرورُ الصبّار.

أما المواطن العربي الجزائري الآخر (حكيم ميلود) فلقد شاء أن يصحبنا معه عبر هذا النص الشعري الخاطف الذي اختار له عنوان:

صُحْبة

صاحبني قبل اختلاجة الحقولْ
وأجلس البحرَ على يدي وأحرقَ
الفصولْ
كلّمني بالصمت مرشداً دمي
لمجاهل الجنون
لم يلتفت للسعة الوقت ولا
أرّخ بالرمل نبوءات الخيولْ
كان يسير
كَمن يُعرّي الأرضَ من شرائق الأفولْ
ويشحنُ الخطوةَ بالهذيان
راقصاً على حبال الموت
منتبهاً لأوهام العيونْ

صاحَبَني وما التَقَيْنا
كنتُ قلباً له
أنْبُضُ كلّما ضاقتْ به السنونْ
وأبسط العمرَ ليستريح
من وعثاء دربه الطويلْ
أغسلُ أقدامَه بالحنينْ
وأحرس الصبوات
تستيقظ من غيابه الجميلْ
صاحبني لكنني
لم أكتشفْ لجهاته الدليلْ.

إحــالات

1- ضمن كتاب: دمار البيئة دمار الإنسان سلسلة كتاب العربي/2002/ الكويت.
2- أعمدة الفلكلور الستة../ مجلة الهلال. شباط/ فبراير2001/ القاهرة. ج.م. العربية.
3- توظيف التراث في الشعر السعودي المعاصر النادي الأدبي بالرياض 1996/ المملكة العربية السعودية.
4- كتابات معاصرة. العدد 45 المجلد الثاني عشر بيروت/ لبنان/.

كتاب الشهر

الأمراض الذهنية عند الراشد

محمد سليمان حسن ❖

صدر حديثاً، عن وزارة الثقافة السورية، كتاب تحت عنوان «الأمراض الذهنية عند الراشد» لمؤلفه عالم النفس الفرنسي «ميشيل غودفريد». قام بترجمته إلى اللغة العربية «محمد حسن ابراهيم». يقع الكتاب في (١٣٥) صفحة من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه مدخلاً و(١٤) فصلة بحثية، نقدم عرضاً لها، بما يتسق والمعطيات المعرفية للكتاب.

يعالج هذا الكتاب، بما هو شبه موسوعة متخصصة في الطب النفسي مجموعة من الأمراض الذهنية الأكثر شيوعاً في الطب النفسي. وقد حاول المؤلف اتباع خطة عمل أو

(❖) محمد سليمان حسن: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية البحوث والدراسات، من مؤلفاته: «تيارات الفلسفة الشرقية».

منهج موحد، يقوم على تصنيف الاضطرابات الذهنية، إلى عصابات Nérvoses وذهانات Opsychoses، متجهاً بعد ذلك، نحو دراسة علم نشوء الاضطرابات Pathoqénie التي تدرس المداواة Inéraputioue وطريقة معالجتها، مع تبيان سياق ظهورها وتطورها، ومسبباتها الفردية والاجتماعية، وهو ما نأخذه بعين الاعتبار في تقديمنا لهذا الكتاب.

١ - المتلازمات العصابية

Les sqndromes névrotiques

هي علل ذهنية تتحدد بالسمات التالية: وجود اضطرابات ذات تعبير نفسي أو جسدي أو سلوكي. غياب خلل تشريحي وفيزيولوجي. اعتراف المريض بأعراضه المهنية. استمرار وجود نظام الواقع. التكيف الاجتماعي رغم الاضطرابات. حساسيتها المتفاوتة لأهمية أنماط المعالجات الدوائية.

يتفق معظم المؤلفين على الإقرار بمنشأ متعدد العوامل للمتلازمات العصابية. فنظرية (بيير جانيه) الديناميكية، تنتج العصابات من هبوط التوتر النفسي ومن فقدان الوظائف النفسية المتقنة الأداء أو وظائف التكيف مع الواقع. بينما لدى (بافلوف) تنتج أنماط انطلاق العصابات، إما عن تواتر عالي في سيرورة التحريض أو عن سيرورة الكف (التثبيط) وإما عن التباسهما. النظرية السلوكية تذهب إلى أن العصاب يبدو فيها كسلوك غير ملائم يشرح اكتسابه بتعابير التلاؤم الشرقي الكلاسيكي. النظرية البيولوجية تسلم بمفهوم الوسط البيئي. والنظرية الاجتماعية النفسية تبرهن على دور جيد للعلاقة بين الطفل وأمه واختلال هذه العلاقة. نظرية فرويد في التحليل النفسي ترى أن العصاب يؤلف شكلاً من أشكال تكيف الأنا في صراعاته المتفاوتة الأهمية بين الهو والأنا العليا. في النظرية المنظومية Systémiqnes، لا تكون الاضطرابات الذهنية سوى وسيلة موضوعة في خدمة استتباب الزمرة خاصة العائلية، إذ أن الواقع هو واقع دائري وتفاعلي متبادل. إن تشخيص العصابات يتضمن، أن يستبعد بادئ ذي بدء ما يلي:

١ - علة عضوية: دون الانكباب حتى من أجل هذا على جداول شاملة ومقلقة ومكلفة وطويلة الأمد.

٢ - علة ذهانية: حيث يكون الهذيان والهلوسات والاضطرابات الانفعالية من حيث المبدأ في المستوى الأول.

٣ - شخصية معتلة نفسياً: حيث لا توجد لا إضطرابات عصابية ولا إضطرابات ذهانية.

٤ - التظاهر Simulation للحصول على منافع شخصية مثل (الحصول على معاش، عدم تأدية الخدمة العسكرية).

ولنضيف، أن الأمراض العضوية، والبسيكوسوماتية (النفسية الجسدية) والعصابية، يمكن حقاً أن تتعايش، وأن تكون ذات تفاعل متبادل فيما بينها.

وبالتالي، يمكن وضع تشخيص إيجابي عن العصاب، إذ توجد أربعة عصابات كبرى (العصاب الحصري، والهستيري، الرهابي، الوسواسي). وبالنسبة لكل عصاب يعتمد التشخيص الإيجابي على وجود علامات نوعية واضطرابات لا نوعية وشخصية خاصة.

٢ - عصاب الحصر:
La nérvose dánqoisse

يقوم تشخيص عصاب الحصر على الثالوث:نوبات قلق حاد، خلفية قلق دائمة، وتربة قلقة. أما (أسباب Etioloqi) حدوث عصاب الحصر، فإنه يُتفق على الإقرار بوجود عوامل مؤهبة هي:

- تواتر سوابق عائلية شبيهة ببعضها.
- انطلاق ممكن للنوابات بتروية Par-perfusion بلاكتات الصوديوم، وفرط تحسس بالـ ($Co2$).
- فرط تحسس بالكافئين.
- مضادة ممكنة للنوبات بتأثير (Alpha - 2).

وعلى هذه التربة المتأهبة يسهِّل الظهور الطارئ لعصاب الحصر.

ولدراسة مبحث نشوء الأمراض Pathogénic لابد من الإقرار بحالات الإهمال والحرمان المتكررة. إذ يقر (فرويد)، بأن عصاب القلق «عصاب موجود بالفعل»، مرتبط باختلالات حديثة في الحياة الدافعية Pulsionnelle.

ولتشخيص هذا المرض، لابد من التأكيد على (نوبات الحصر الحاد) التي تدعى (هجمات هلعية attaquesde pa-nigne، تحدث فجاة، في حضور أو غياب العوامل الخارجية. ويمكن حتى أن توقظ المريض المعني. مثال:خفقانات كلية وعانية وتنفسية وهضمية وعصبية وعضلية أو بولية. كما هناك هجمات نفسية، تكمن في تحقير الوجود، وتوقع خوف الموت.

ويتطور هذا المرض بتطور مدة نوبة اشتداد الحصر من عدة دقائق إلى عدة ساعات، وتوهم أحياناً بحالة مستعجلة جسدية تجر إلى استشفاء فوري للمريض.

ولمعالجة هذا المرض، بالنسبة للأشكال الحادة، يستعمل دواء (البنزوديازيبينك) بطريق الفم وبالعضل، دون نسيان الاطمئنان والقضاء على التهويل. أما المعالجة الأساسية فتؤخذ عن طريق الفم. والنوبات الحادة ورهاب الساح تعالج بمضادات اكتئاب ثلاثي الحلقة. والمعالجات النفسية تكون قصيرة، ولاسيما المعالجة النفسية الدائمة. والمعالجات النفسية

السلوكية والاسترخاء المفيد دائماً، يوصى بها في حالة رهاب الساح المقترن.

٣ - العصاب الرهابي: Phobique

الرهاب هو «خشية حصر يطلقها موضوع أو وضع ليس لهما بحد ذاتهما طابع، موضوعي، خطير، لكون الحصر يزول في غياب الشيء أو الوضع.

في الأشكال العظمى، يمكن أن توجد حالة هلع حقيقية، خشية من الإغماء، وحتى الموت. والأشكال الصغرى غالباً ما تترجم بغثيانات، وتعرقات، وخفقانات، وميول إلى فقدان الوعي (إغماء Lipothy-miques).

أما أسباب العصاب الرهابي فما تزال مجهولة. وكل ما يعرفه العلماء، أن قلق الفصل في الطفولة والخسرانات الفجائية، تسهل تطور بعض الرهابات. وغالباً ما تكون في سن العشرين.

أما أسباب نشوء مرض العصاب الرهابي، فهو بالنسبة للمحللين النفسيين دلالة لا شعورية نوعية. فكل شيء يحصل كما لو أنه ما عاد يوجد صراعات داخل نفسية مولّدة للحصر وللشعور بالإثم، بواسطة حل بالتسوية. أما بالنسبة للسلوكيين لا تكون الرهابات سوى ارتكاسات على مخاوف مكيفة. فالخوف ما أن يُعلّم حتى يسبب بدوره ارتكاسات تجنبية، الأمر الذي يقلص التوتر المقلق لكنه يقوي السلوك الانهزامي.

وفي تشخيص هذا المرض، تبنى الأطباء وعلماء النفس وجود العديد من الرهابات من أهمها: رهاب الوضع مثل (رهاب الأمكنة)، ورهابات الأشياء (السكاكين)، ورهابات الحيوانات (فأر)، والرهابات الاجتماعية (الخوف من التحدث علانية)، والرهابات الاندفاعية (رهابات انتحارية)، والرهابات الحدية (رهاب القذارة).

ويتطور هذا المرض خلال الزمن بأشكال كثيرة، إلى أن يكتم أعراضه عمن يحيطون به. والعصاب يمكن أن يترسخ، ثم تلقائياً، يمكن أن نلاحظ أدوار هدأة تامة. مع ذلك، فالتطور يمكن أن يحصل نحو تفاقم للاضطرابات، وحتى نحو تعقيدات.

وفي حال تفاقم الوضع أكثر من ذلك، يمكن أن يتحول العصاب الرهابي إلى متلازمة اكتئابية أو عصاب وسواسي..إلخ.

والمعالجة تكون: مداواة سلوكية بواسطة إزالة تحسس منهجية أو نفسية، مستوحاة من التحليل أو علاج بالتحليل. وهناك مزيلات القلق، ومضادات الاكتئاب ثلاثية الحلقة، ومستحضرات دوائية أخرى.

٤ - الهيستيريا: L'hysterie

الهيستيريا هي عصاب يتميز بالتعبيرية الجسدية المفرطة عن الأفكار والصور

والعواطف اللاشعورية وأعراضها هي التظاهرات النفسية الحركية والحسية الانبائية لهذا التحويل الجسدي. فالهيستيريا هي والحالة هذه عصاب يتميز بظواهر تحويلية جسدية وشخصية خاصة دونية.

وإذا كانت الأسباب ماتزال مجهولة، فإن هناك عوامل تساعد على حصول الهيستيريا، هي: شخصية مشعبذة وتابعة، شخصية اجتماعية نفسية عظيمة، سابقة مرضية جسمية، أو الاتصال بأشخاص يُبدون أعراضاً هيستيرية، ويتبدى العصاب الهيستيري عادة في سن اليفاعة (المراهقة) أو في بداية سن الرشد، ويصيب المرأة أكثر من الرجل.

أما منشأ الهيستيريا من الناحية المرضية، فيعزوها (جانيه) إلى (تضيق حقل الوعي). بينما يعزوها (فرويد) إلى كبت الذكريات الطفولية الجنسية بخاصة.

وقد يتطور هذا المرض على نحو مزمن عند حصول حوادث أساسية أو ذات شأن (زواج، أمومة). ويمكن لهذه الحادثات أن تدوم أياماً إلى عدة سنين.

ويمكن أن يحصل تصعيدات للهيستيريا تتبدى في: نوبات اكتئابية خطيرة، مع محاولات انتحارية، أو إسراف في تعاطي المواد السمية، أو تطور نحو الذهان الهيستيري Psyhosehystériqne، أو تطور نحو عصاب وسواسي وحتى نحو فصام.

والمعالجة تكمن في: تجنب ارتكاب كل الأخطاء الموصوفة أعلاه بطريقة منهجية. وفي حالة حادثة تحويلية يجب: العزل في وسط استشفائي، ثم تأمين الأدوية اللازمة، ومزاولة الشروع بمعالجة نفسية مستوحاه من التحليل النفسي، وأخيراً، ممارسة تحليل كبير إذا ما طرأ الاضطراب بشكل مفاجئ.

٥ - العصاب الوسواسي:
Obséssionsselle

إن العصاب الوسواسي، هو العصاب المتميز أكثر والخطير أكثر والنادر أكثر، من بين العصابات.والوساوس تتميز بـ «غزو إحساس أو فكرة أو ميل، للتفكير، يبدو (تبدو) للمريض كظاهرة مرضية تكون على خلاف مع فكره الواعي.

أما أسبابه، فربما يكون عدد معين من الأدلة مؤيداً لخلل وظيفي للجملة العصبية المركزية. ويبدأ في حوالي العشرين من العمر. ولكن يكون في بعض الأحيان متأخراً أكثر بسبب وضع صراعي Con-flictuelle، وحتى ترقية اجتماعية.

أما نشوء كمرض، فيرى (جانيه) أسبابه، في أن ضعف الأنا هو ما يفسر نشاطات الموسوس الابتدائية. أما بالنسبة

لفرويد ومدرسته. فإنه يبدو في حالة (تكون نكوص وتثبيت) في المرحلة السادية - الشرجية. الأنا تتقي الأنا العليا، بآليات دفاعية، وفكر وأفعال الوسواسي تستهدف وقايته من الحصر وعدوانية عواطفه. وبالنسبة للسلوكيين - مع أنه لا يوجد نموذج كامل - يشرح تنامي الاضطرابات والإبقاء عليها بالتعلم، بالتعود، بالتكيف الكاذب، وبحالة تفعيل مرضية.

وغالباً ما يتطور هذا المرض في سن البلوغ، أو في فترة الأدوار الوجودية الهامة، حيث أن العلة تتكون بالتدريج، فهي تتطور بطريقة تدريجية في العادة.

ويكون الإنذار المرضي تابعاً لأهمية توسع الاضطرابات، ولأهمية البنية الوسواسية، ولأهمية الميول الوهنية والاكتئابية، لدرجة النضال القلق، ونوعية الفرز الاجتماعي المهني، وتكون الأشكال المتأخرة ووجود خلال هيستيرية إنذاراً أفضل. لكن كثيراً ما يكون الإنذار سيئاً مع تعود اجتماعي معتدل أو وخيم.

وقد يتعقد هذا المرض في حد الإسراف في تناول القهوة والتبغ والكحول والأدوية النفسية. ويتحول إلى أمر (توهم مرضي hypocondrie) وخيم، أو عوارض اكتئابية، مع انتحار، أو أمر لا معارضة فصامية.

وغالباً ما تكون المعالجة صعبة ومخيبة للأمال. وعموماً. من الناحية الدوائية يستخدم مزيلات قلق ومضادات الاكتئاب ضد الوسواس والوهن والاكتئاب. ومضادات ذهان أحياناً. ومن الوجهة العلاجية النفسية، فإن العلاج يتخذ سمة التحليل النمطي والمعالجات النفسية المستلهمة من التحليل، وتبدو أنماط المداواة السلوكية، كإزالة التحسس وإيقاف التفكير مثيرة للاهتمام.

٦ - المتلازمات الاكتئابية:
Le syndrome dépressif

المزاج humeur هو «هذه الأهبة العاطفية الأساسية الحافلة بكل اللجاجات الانفعالية والغريزية، والتي تهب كل حالة من حالاتنا النفسية نبرة مستحبة أو غير مستحبة، تتوس (تتذبذب) بين قطبي اللذة والألم المتطرفين.

فالمتلازمة الاكتئابية هي حالة غالباً ما تصادف في علم الأمراض، سواء النفسية منها أو الجسدية. وفي بعض العصابات والذهانات، يمكن أن تكون العرض الأول أو أن تكون لحظة متطورة خاصة. ويمكن أن تكون في العلل العضوية، كاشفة لهذه العلة. والخطر الأكبر لكل المتلازمات الاكتئابية يغلب عليه التصرفات الانتحارية.

أما مسببات المتلازمات الاكتئابية فعديدة ومتنوعة. فمن الناحية الكلاسيكية كان يُعتبر أن مُزَجاً Hiatus كانت توجد

بين الذهان الهوسي الاكتئابي، أي الطبيعة الداخلية المنشأ، وبين الاكتئابات الأخرى ذات الطبيعة الخارجية المنشأ أو الثانوية. لكن يوجد ميل آخر إلى اعتبار، أن كل الحالات الاكتئابية تقع على محور بعينه، دون انقطاع، وأن مكانها يكون معيناً فيها بواسطة شدتها ومعاييرها التطورية.

ومنشأ هذه الحالة من الناحية المرضية يظل جدّ معقد رغم وفرة الأبحاث في علم النفس البيولوجي، إلا أن عدداً معيناً من العناصر يمكن أن تكون مبرزة. فقد يكون السبب على السوية الدماغية، تداخل مواد عديدة مع تركيب وخزن وتحرير (وسيطات عصبية heuromédiateurs). وربما يوجد نقص في (السيروتين) في دماغ المكتئبين ونخاعهم الشوكي. أو نتيجة لاستقلاب (الكاتيولامين) المنخفض، إضافة إلى اختلالات عديدة يعثر عليها على سوية المحور العطائي النخامي، الدرقي الكظري. ويتدخل توزيع الصوديوم داخل الجسم في ذلك.

وقد يتطور هذا المرض تبعاً للعلل الداخلة في الأمر، بل وأيضاً لشخصية المريض، وكل تطور يمكن أن يكون مادة مضاعفات.

ربما يتضاعف هذا المرض إلى حالة من (خطر الانتحار) في النوبة السوداوية، وقد يكون (النكاس) ممكناً دائماً.

ونتم المعالجة، إما بمضادات الاكتئاب ومزيلات القلق والإخضاع للمعالجة بأملاح الليثيوم، أو الصدمة الكهربائية، أو بالمعالجة النفسية الداعمة.

٧ - **الذهانات الهوسية الاكتئابية:**

وهي متعددة، وتتبدى بأشكال متقاربة ومتداخلة، نحاول تمييزها بالحالات التالية:

أ - **الذهانات الهوسية الاكتئابية:** وهي علل نفسية تتميز بحدوث دوري لاضطرابات كبرى في المزاج، بشكل نوبة هوسية أو سوداوية، مع عودة إلى الحالة السوية في فترة النوبات. وحدوث نوبة واحدة تجعلنا بشكل إلزامي نضع تشخيص ذهان هوسي - اكتئابي. إن عمر من يحصل له الحادث يكون من (١٥ - ٦٥) سنة، وتبلغ نسبة الوقوعات من عامة الناس (١٪) والتوزيع، حسب الجنس، امرأتان مقابل كل رجل.

- مسبباته: إن الذهانات الهوسية الاكتئابية، بخاصة ذات الأشكال ثنائية القطبين، تمتلك مركبة مورثاتية قوية. وإن دلائل (كيماحيوية) تشكل دفاعاً لصالح اختلال توازن بين المنظومات (الكاتيكومينيرجية والسيروتومينيرجية). وتوجد إضافة إلى ذلك اختلالات في توزيع الصوديوم الداخل والخارج. وقد عثر أيضاً على اختلالات هورمونية، وكشفت اختلالات بيولوجية زمانية (درجة الحرارة،

مـــخطط النوم). ولا تتـــيح أية نظرية إمراضية متكاملة كل المعطيات وشرح كل الحالات. ويتم شفاء هذه النوبات بتأثير فنون المداواة الحديثة خلال شهر أو شهرين.

٢ - **النوبة الهوسية**: هي «حالة فرط إثارة للوظائف النفسية تتميز بارتفاع المزاج وبفورة اندفاعات غريزية عاطفية، وتتخذ كنمط وصفي النوبة الصريحة والحادة. وشُخص المرض باعتبار أن بدايته تحدث مرة كل ثلاث مرات بعد اضطرابات نفسية اجتماعية مطلقة، من حيث المظهر، وتكون أحياناً تدريجية لكن سريعة. وتحدد بداية النوبة لدى بعض المرضى علامة وأعراض مماثلة في كل نوبة (أفكار العظمة). ويبدو الشخص بشوشاً، هائجاً، ساخراً، ضاحكاً، وتتبدى هذه الاضطرابات في مزاجه وذهنه ونشاطه وجسده. وتتطور هذه الحالة بشكل تلقائي دون علائم محددة، وتشفى النوبة الهوسية وسطياً بعد خمسة إلى ستة أشهر، وتمر النوبة الهوسية كحالة متطورة بعدة مـراحل لعل من أهمها: الاختلالات الاجتماعية، وخطر الانهاك في الأشكال الخطيرة، تصرفات طائشة، أفكار جنائية، كالفضائح الأخلاقية أو الجرمية. وغالباً ما يتم شفاء المريض في مراكز المؤسسات المختصة باستعمال (مضاد ذهان neuro-leptique، عضلي ثم فموي. وكذلك باستعمال المنوم المسائي واستعمال (جداول لوائح bilans) المزاجية عند اللزوم. وفي حالات أشد تستعمل الصدمة الكهربائية. وهناك المعالجة النفسية التي لاتبدو ذات جدوى كثيراً بسبب حالة المريض الانفعالية. كما يتم مراقبة المريض سريرياً (ضغط شرياني، حرارة، وزن). وتحظر عليه الزيارات في البداية، ويوضع تحت حماية العدالة.

٣ - **النوبة السوداوية**: هي حالة اكتئاب شديد معاشة، مع شعور بألم معنوي، ومتميزة ببطء وكف الوظائف النفسية والنفسية الحركية. البداية تحدث مرة من كل ثلاث مرات، بعد اضطرابات نفسية اجتماعية، وتكون أحياناً (انتحارية، جنائية)، وتمتد عدة أسابيع إلى عدة أشهر، وتتسم بـ : وهن، صداع، لامبالاة). ويتيح الفـــحص وصف أربعـــة أنماط من الاضطرابات المهنية للنوبة السوداوية هي: الألم المعنوي، الكف النفسي والحركي، التصرفات الانتحارية، والاضطرابات الجسدية. وتشفى النوبة السوداوية تلقائياً في ستة أو سبعة أشهر، وفي شهر أو شهرين بتأثير أنماط المداواة الحديثة. بيد أن خطر الانتحار يكون كثيراً خلال دور الشفاء بأكمله. وقد يحدث هذا الانتحار عن سابق قصد وتصميم دقيق، أو بفعل انتحار ينجز عند حصول هجمة (نوبة) سوداوية. وتتم المعالجة بالحالات التالية: اللجوء إلى المؤسسات العلاجية الخاصة و(الحجرة المنفردة). إعطاء مضادات الاكتئاب عند عدم وجود موانع الاستعمال (عضلي - فموي). إضافة متواترة لمزيل القلق. ممارسة المعالجة بالصدمة

الكهربائية في الحالات المعنّدة. مداواة نفسية داعمة ومراقبة سريرية.

٨. اكتئابات عصابية وارتكاسية:

تعتبر الاكتئابات العصابية والارتكاسية في تصنيف الأمراض، من أصل «نفسي المنشأ». والاكتئابات العصابية تكون متلازمات اكتئابية تحدث لدى المريض بأحد العصابات الأربعة الموصوفة (الحصري، الهيستيري، الرهابي، الوسواسي).

أما بالنسبة للإكتئابات العصابية، فتحدث نتيجة: اكتئاب إنهاكي، مهنة رتيبة، تعب فيزيولوجي، توترات وصراعات دائمة بين الزوجين، هموم مالية، اقتلاع مكاني، عزل عاطفي واجتماعي.

أما نشوء المرض من الناحية الفيزيولوجية ـ النفسية فيعود إلى أن الخيبات تكون مصدر العدوانية، وإن العدوانية تولد الشعور بالإثم. فالعدوانية تكون والحالة هذه ذات ميل لأن ترتد ضد المريض نفسه.

ويكون تطور هذا المرض متموجاً، لكنه غالباً مايكون مواتياً بتأثير المعالجة. وفي عدد من الحالات مع ذلك، يحصل التطور نحو الانتقال إلى الأزمات، ويصبح موسوماً بعدئذ بأطوار تفاقم دورية.

وتكون تعقيدات هذا المرض ممكنة، وتؤدي إلى خطر انتحاري، خطر نكاسي، خطر تصرفات مضاعفة (كحول، عقاقير)، خطر الانتقال إلى حالة الإدمان مع لازماتها المتواترة (فقدان عمل، عزل اجتماعي).

أما بالنسبة للمعالجة، يكون الإستشفاء لازماً في حالة: خطر انتحاري موسوم، خطر شعور بالإثم كبير، خطر عزل اجتماعي أو صراعات مع المحيطين. وفي كل الحالات الأخرى تتم المعالجة بـ الاستشارات المتواترة في البداية ثم المتباعدة، باستخدام مضادات الاكتئاب بشكل تدريجي، مزيلات قلق عند النوم، معالجة نفسية داعمة.

في الاكتئابات الارتكاسية: يتعلق الأمر بحدوث حالة اكتئابية إثر حادث يمكن أن يكون صادماً بالنسبة لمعظم الأشخاص. وغالباً ماتحدث هذه الحالات الاكتئابية الارتكاسية لدى مصابين مؤهبين بفعل لانضجهم، أي لاتحملهم للألم والخيبة. والواقع أن الكثيرين يجتازون الامتحانات الوجودية دون معالجات خاصة.

وعلى الصعيد التشخيصي، يتعلق الأمر بحالة اكتئابية جلّية جلاءً كافياً، مركزة على الحالة الصدمية، مع غياب الخلال العصابية. إن التطور يكون حسب الأصول مواتياً بسرعة. والإنذار يكون من حيث المبدأ مناسباً. والتعقيدات الممكنة، مع أنها نادرة، تكون هي التصرفات الانتحارية أو الزائدة. والمعالجة تكون بصورة عامة مطبقة ماعدا دواعي استعمال خاصة، وتتضمن استعمال مضادات اكتئاب، وعند اللزوم، مزيلات قلق، ومعالجة نفسية داعمة قصيرة الأمد.

٩ ـ الهذيانات:

الهذيان، هو اضطراب فكري ـ عاطفي يرتكز على محاكمات وإدراكات أو مشاعر مغلوط فيها عن الواقع الخارجي، وبها يلتزم المريض بطريقة راسخة. والهذيان، هو عرض يُصادَف بخاصة في الحالات الذهانية الحادة أوالمزمنة.

أما موضوعات الهذيان فيمكن أن تكون الأفكار الهاذية التي يعبر عنها المريض ذات موضوعات متعددة أو وحيدة. ومن أهمها: موضوع الاضطهاد، موضوع العظمة، المواضيع المتعلقة بتوهم المرض، موضوع التأثير، المواضيع الانفعالية، السوداوية، موضوع الرفض، المواضيع الميتافيزيقية.

وتعمل الهذيانات وفق آليات متعددة تختلف باختلاف موضوع الهذيان. وهناك خمس آليات ممكنة وهي: آلية هلسية (هلوسات نفسية حسية)، آلية تفسيرية، آلية ميكانيكية، آلية تخيلية، وآلية حدسية.

والشيء الجوهري في الهذيان، هو أن نميز جيداً ماإذا كان الهذيان هو الاضطراب الأساسي في اللوحة السريرية، أو على العكس، ماإذا لم يكن فيها سوى عنصر من بين عناصر أخرى ينبغي البحث عنها منهجياً، وفي حضور اضطرابات كبرى (هوس أو سوداوية)، ينتمي الهذيان إلى ذهان psychose هوسي اكتئابي، وفي حضور اضطرابات الوعي (دغش، تخليط)، يشكل الهذيان جزءاً من متلازمة نفسية ـ عضوية، مهما كانت مسببات ذلك (تخليط عقلي، أمراض دماغية.. إلخ).

١٠ ـ الهبات الهاذية:

الهبة الهاذية، هي حالة نفسية حادة، كيان مخططها المرضي غير معترف به إلا في فرنسا وفي خارج فرنسا تنعت الهبات الهاذية بأنها انفصام حاد، بارانويا، أو ارتكاس فصامي.

تحدث الهبة الهاذية بوجود عدة أسباب من اهمها: الوضع العاطفي للشخص، أو عوامل فيزيولوجية، أو غياب حوادث قابلة للإصلاح.

تنشأ هذه الأمراض لدى شخصيات تتميز بالحالات التالية: شخصية فنية غير ناضجة، معتلة نفسيّاً، هيستيرية، فصامية، متخلفة عقليّاً.

غالباً ماتشفى الهبة الهاذية في عدة أيام أو عدة أسابيع. والشخص المصاب يستعيد سير عمل ذهني مماثل لما قبل الإصابة. وغالباً مايكون التطور مواتياً لحدوث إما إنتكاس، أو حالة مزمنة.

والإنذار المرضي للهبة الهاذية يؤدي إلى خطر تصور فصامي أو ذهان مزمن لاتضايفي. والمريض حين ذاك يدخل في فصام بانورامي، وتتم المعالجة إما بحالات دوائية أو معالجة نفسية.

١١ ـ الفصامات:
Les schiso phrénies

حتى عام /١٨٦٠/، لم يكن الأطباء النفسانيون يملكون غير مفاهيم عن حالات خبل Démences عتهية vésaniques. وفي نفس العام أيضاً، أشار (موريل) إلى

زمرة مخبولين (مجانين) أصابهم ذهول منذ حداثتهم. وكان (هيكير) من قدّم وصفاً كاملاً لهذا الشكل المدعو فصام المراهقة. وجاء (كالهيوم) بعدئذ ليصف شكلاً فيه ترجيح اضطرابات نفسية حركية. وفي عام /١٨٩٩/ جمَّع (كرا بيلان) هذه المتلازمات التي دعاها خبل مبكر. بيد أن (بلولير) هو من ندين له بمفهوم واسم (الفصام) منذ عام /١٩١١/.

نستطيع والحالة هذه أن نقترح الآن التعريف التالي: الفصامات هي زمرة من الذهانات التي يكون الشيء المشترك بينها مجموعة اضطرابات يغلب عليها: التنافر وعدم التلاحم الفكري اللفظي، التناقض الوجداني، الانطواء على الذات، الأفكار الهاذية والهلوسات السيئة التنهيج، وأعمق التشوشات الوجدانية، بمعنى انفلات وغرابة الأحاسيس والمشاعر. اضطرابات تميل إلى أن تتطور نحو عجز وتفارق الشخصية.

يعتقد معظم المؤلفين، أننا لانستطيع أن ننظر إلى أسباب الفصامات إلا من جانب متعدد العوامل: فالفصامات تصيب كل الحضارات من كل البلاد وتمس قرابة (١٪) من السكان. ولكونها تبدأ معظم الأحيان في سن اليفاعة (المراهقة)، فنادراً ماتراها تبرز بعد (٣٥) من العمر. ويصاب الجنسان بنسبة واحدة. والعوامل المؤدية للفصام هي: العوامل الوراثية Facteurs génétiques، النمط الحيوي biotypp الفيزيائي، النمط النفسي المؤهب، العوامل البيولوجية، العوامل العائلية، العوامل الاجتماعية.

إن كل العناصر التي وصفت أعلاه هي على توافق مع فرضية المسببات المتعددة، ووحدها بعض التيارات الفكرية التي تبتغي أن تكون شاملة تعرض نشوء مرض (كاملاً) للاضطرابات. ويتطور هذا المرض بأشكال متعددة تكون بدائية، أو لها (نوبات). وبالنسبة للمرضى الخاضعين للعلاج في وسط متخصص غالباً مايحصل (التدنّب) على نمط عصابي كاذب، مع تعذر أية إعادة لفرز اجتماعي. لكن بالنسبة لآخرين، بعد زمان متغير، يكون الخروج ممكناً، إلا أن المريض يظل مرتبطاً جداً بالمؤسسة. وكثير من الفصاميين لايكونون مستشفين إلا ماندر، لكنهم يظلّون مرتبطين بعائلاتهم أو بقطاع الطب النفسي.

ويكون الإنذار المرضي مضمناً في تشخيص الفصام نفسه، مع ذلك، فإن الإنذار المرضي يكون متغيراً من مريض لآخر وبطريقة غير متوقعة. فالشيء الكلاسيكي هو اعتبار بعض العوامل على أنها متوارية: (غياب العصابات قبل المرضية، تكيف ماقبل مرضي، بداية عنيفة، اضطرابات انفعالية، التزام جيد بالمعالجة، تعاون جيد مع الوسط العائلي).

إن تعقيدات عديدة يمكن أن تعرقل في كل لحظة مجرى الفصامات: (عارضة تخليطية دوائية، عارضة إثارية دوائية، عارضة اكتئابية، اضطرابات جنانية، اضطرابات طبية).

منذ أن اكتشفت مضادات الذهان -nev rolepiquesفي عام /١٩٥٢/ والتقدم الذي انجزته بشكل مواز المعالجات النفسية، عُدلت معالجات الفُصام كثيراً. وعلى هذا الحال ينبغي أن تتم المداخلات العلاجية على سويات مختلفة، متغيرة حسب الحالة واللحظة التطورية. وسوف لايدهشنا أن نرى كل يوم تقريباً بروتوكولات معالجات كيمياوية متشاركة، وتكفلات بمعالجات نفسية وتدابير معالجات اجتماعية. وهناك مسألة أخرى كثيراً ماتطرح، هي مسألة الاستشفاء النفسي - ثم مسألة الخروج.

١٢ - الهذيانات المزمنة اللافصامية:

الهذيانات اللافصامية، هي علل نفسية، تصنف في خانة الفصامات، ماعدا بعض الهذيانات البارانوئية، وتقسم الهذيانات اللافصامية إلى أربعة زمر هي:

أ - الهذيان الهلسي المزمن: هو علة مكونة من هذيان مزمن، فيه يكون للظواهر النفسية الحسية بشكل أساسي، شأن كبير. والمسببات مازالت غير معروفة جيداً. مع ذلك غالباً مايصيب المرأة أكثر من الرجل، ويضاف تكوينه المرضي إلى تكوين مرض الفصام. غالباً ماتكون بداية الذهان الهلسي المزمن عنيفة، موسومة بالإحساس الانتقالي وبالعداء الفكري كما بظهور الأصوات. والتطور لهذه الحالة يحدث بشكل نمطي في اتجاه الحفاظ على الصفاء وعلى الكفاءات العقلية. وبالتدريج، يحصل، بتأثير المعالجة المضادة للذهان، إبعاد تثبيت الهلوسات والحياة العائلية والمهنية غالباً ماتظل ممكنة. ويمكن أن يكون الهذيان مسؤولاً عن اضطرابات سلوكية، بيد أن خطورة هذه الأمراض تكون قليلة الشأن.

ب - الهذيانات البارانوئية التفسيرية: إن هذه الهذيانات غالباً ما تتطور على شخصية من نمط بارانوئي paranöiaque، مكون من (ريبة، استبداد، ضخامة انا، زيف وجدان). وغالباً ماتمس الرجل أكثر من المرأة. والتطور المرضي كثيراً مايكون معرقلاً بعارضات خصبة وبأطوار اكتئابية أو تطور فصامي. إضافة إلى العدوانية الذاتية، فإن مايجب أن يخشى هو بخاصة الخطورة تجاه الآخرين.

جـ - الهذيانات الانفعالية: passionnels: إن أسباب نشوء المرض للهذيانات الانفعالية، تكون مماثلة لتلك المتعلقة بالذهانات الهلسية المزمنة، وبالهذيانات التفسيرية. وتميز الدراسات النفسية ثلاثة أنماط من الهذيانات الانفعالية: (مطلبية، الغيرة، هوس العشق). ويمكن أن يتم تطور هذه الهذيانات العلائقية نحو نوع من الإبعاد. والإنذار لايكون جيداً إجمالاً، بسبب خطورة هؤلاء المرضى، إضافة إلى خطر الانتحار.

د - البارفرينات Les parphénies: هي ذهانات نادرة، أتاحت مميزات خاصة عزلها عن علل أخرى. موضوعات هذا التخريف تدور في معظم الأحيان حول عنصر مركزي شأن تتابع غريب (ميراث

فاحش، وجود في الفضاء بين الكواكب). بعد عدة سنوات بسبب التطور، يثبت الهذيان العجيب في موضوعاته الأساسية مع احتفاظه بتلاصق عالم خرافي مع عالم واقعي.

١٣ ـ المتلازمات التخليطية:

التخليط الذهني، هو حالة مستعجلة طبية وجراحية أو نفسية، يجب أن نسعى حثيثاً للبحث عن أسبابها. وهذه المتلازمة لاتفتأ تترجم سريريّاً، ألماً في الدماغ، مهما كان سببه والآفة أو الخلل الوظيفي الدماغي تتعلق بالمنظومة الشبكية الهادية القشرية المفصلة، أو الطرق القشرية المحيطة Limbiques.

الشفاء يتم عادة بدون عقابيل في عدة أيام وأحياناً في عدة أسابيع. ونلاحظ تحسناً موازياً في الحالة الفيزيائية والحالة الذهنية. وهذا التحسن يكون عادة تدريجياً، إلا أن الوهن الفيزيائي يمكن أن يدوم بعض الوقت بعد الخروج من الحالة التخليطية.

وقد تتعقد المتلازمات التخليطية وتؤدي إلى: الهجمة القلقية ـ الشراد والعدوان، القذف من النافذة، الهذيان الحاد.

والإنذار المرضي يكون تابعاً لكل من المسببات ولطبيعة التربية، ولعظم الاضطرابات وللتبكير في المعالجة. إن معالجة الحالات التخليطية لاتتم إلا في المشفى، في وسط متخصص. وتتم مراقبة المصاب بالتخليط بأخذ النبض بانتظام والضغط ودرجة الحرارة.

إن بعض الذهانات المستعملة بطريق الزرق ذات فعل قوي وسريع على الهذيان الانحلامي كما على الهياج. في الهذيان الارتعاشي تتبدى فعالية بعض المهدئات دائماً. ونادراً مايتم التفكير باللجوء إلى المعالجة بالصدمة الكهربائية، في بعض حالات المتلازمات التخليطية الوخيمة.

١٤ ـ المتلازمات الخبلية:

كان مألوفاً حتى السنوات الأخيرة، أن تعتبر حالات الخبل، حالات ضعف عقلي مكتسبة، غير عكوسة، إجمالية، غير قابلة للشفاء.

إن كل السيرورات المتعلقة بالآفات الدماغية ، يمكن أن تسبب تجمعات رمزية أعراضية من نمط خبلي. وفيما يخص الخبل الشيخي أو مرض الزهايمر، كانت دراسات قديمة قد أظهرت بعض التأهب الوراثي.

إن المرض الأكثر دراسة هو مرض الزهايمر،ولكن مازلنا نعيش على الفرضيات. فبالإضافة إلى الفرضية المورثاتية والفيروسية توجد: فرضية مناعية، فرضية الدورة الدموية، وفرضيات أخرى.

وتطور هذا المرض يتغير حسب المسببات. وكانت قد تمت مقاربته بالنسبة لكل من المسببات لتتأكد من علاقة الإنذار المرضي بكل هذه المسببات والتعقيدات. أما المعالجة فتكون: إما سببية أو نفسية داعمة من المحيطين، أو كيماوية هدفها دماغي، إضافة إلى معالجات أخرى.